21621.

B III 10

15

A Heyda

Geist

der Philosophie

unserer Zeit.

BIBLIOTHEK COBURG

Dargestellt

von

Johann Baptist Schad
Doctor der Philosophie zu Jena.

Jena,
in der Crökerschen Buchhandlung.
1800.

Vorrede.

Die Absicht derjenigen, die vor ungefähr einem Jahre über Fichtes Philosophie, und besonders über seine Ueberzeugungen in Betreff der Religion in ganz Deutschland einen ausserordentlichen Lärm schlugen, ist für sie so wenig gelungen, daß vielmehr ganz das Gegentheil von dem, was sie beabsichteten, erfolgte. Ihre Absicht war, die Fichtesche Philosophie ganz zu vertilgen, weil es ihr Interesse, nicht aber das Interesse der guten Sache, das sie vorspiegelten, foderte. Aber durch jenen gräulichen

Lärm haben sie theils die Neugierde einer Menge Menschen, die von dieser Philosophie vielleicht nie Notiz genommen hätten, gereizet, sich mit derselben genauer bekannt zu machen; theils haben sie dieselbe für alle die, welche sich dem Studium der Philosophie widmen wollen, entweder weil sie an philosophischen Untersuchungen ein ausschließendes Interesse finden, oder die Philosophie wenigstens als Hülfswissenschaft für andere Wissenschaften zu bedürfen glauben, ganz unentbehrlich gemacht.

Reinhold wünscht in seiner zwar kleinen, aber äusserst wichtigen und geistvollen Schrift: Ueber die Parodoxien der neuesten Philosophie, daß man die Resultate dieser Philosophie in Absicht auf Religion nicht eher bekannt gemacht hätte, als bis sie allgemeiner, und vollständiger wäre verstanden worden. Er ist nämlich überzeugt, daß in diesem Falle in einer so wichtigen Sache kein Aegerniß würde gegeben worden seyn. Ich stimme mit ihm hierinn vollkommen überein.

Denn

Denn man darf nur einige der wesentlichen Puncte dieser Philosophie richtig gefaßt haben, um einzusehen, daß für die wahre Religion von ihr nicht nur nicht die geringste Gefahr zu befürchten, sondern vielmehr für sie alles Gute mit Zuversicht zu erwarten sey. Durch sie erhält die Religion eine Festigkeit und Würde, die sie noch nie gehabt hat, und die für die ganze gränzenlose Zukunft kein Zweifel, kein Einwurf mehr erschüttern kann. Dieses ist nicht bloß von der Religion überhaupt, sondern auch von dem Christenthume zu verstehen. Nur auf dem Standpunkte, den die Fichtesche Philosophie angiebt, erscheinet dieses in seinem ganz göttlichen Charakter. Es ist schlechthin unmöglich, daß, wenn diese Philosophie allgemein wird — und das wird sie so gewiß, als die Vernunft Vernunft ist — der erhabene Stifter des Christenthums in irgend einem Zeitpunkte mehr verachtet und verkannt werden könne. Die Religion Jesu fließet aus derselben Quelle, aus welcher die neueste Philosophie fließet, nämlich aus reinmoralischer Ge-

sinnung; nur mit dem Unterschiede, daß Jesus aus dieser Quelle, als gegeben im Bewußtseyn, schöpfte, die neueste Philosophie aber mit dem Gegebenseyn nicht zufrieden — indem die Philosophie den Grund jeder Thatsache aufsuchen muß — dieselbe in der Form des Bewußtseyns, als ihrem letzten Grunde aufsuchet, und durch philosophische Bestimmung vor jedem fremden Einflusse, wodurch sie getrübt werden könnte, für die ganze Ewigkeit sicher stellt. Sie zeigt, daß die Freyheit, philosophisch bestimmt, den Grundcharakter des Vernunftwesens, als solchen, ausmache; daß in ihr der letzte Grund unsers gesammten Wissens, des nothwendigen Glaubens an uns selbst, als freye, selbstständige Wesen, an die Objektenwelt ausser uns, und an die Gottheit liege. Sie zeichnet sich dadurch von jeder bisherigen Philosophie aus, daß sie durch den ganzen Gang ihres Räsonnements, von ihrem ersten Anfangspunkte an bis zum letzten Resultat ihres Systems zeigt, es sey eben so lächerlich, die Realität des Glaubens an Gott beweisen zu wol-

wollen, als es lächerlich seyn würde, Jemanden zu beweisen, daß er Bewußtseyn habe, und daß er selbst sey. Sie zeigt, daß nur diejenigen Gegenstände des Wissens eines Beweises fähig, und bedürftig seyen, die man als dem Bewußtseyn zufällig ansehen müsse; keineswegs aber diejenigen, die dem Bewußtseyn wesentlich wären, ohne die gar kein Bewußtseyn statt haben könnte. Die absolut nothwendigen Gegenstände unseres Bewußtseyns, die durch die Form des Bewußtseyns gegeben sind, sind nach ihr folgende drey: das Ich, als freyes, selbstständiges Wesen, das Nicht-Ich, als der Inbegriff aller Dinge, deren Wesen in bloßer Naturnothwendigkeit, insofern diese der Freyheit entgegengesetzt ist, bestehet, und die Gottheit. Diese Gegenstände machen das organische Ganze des absoluten Bewußtseyns aus, das nothwendig ganz vernichtet wird, sobald man ein einziges dieser wesentlichen Glieder aus demselben reißt. Die skeptische Parthey stellte, nach der möglichen Ansicht, welche alle bisherige Philosophie gewähr-

te, die ganz richtige, aber für die Würde der menschlichen Vernunft höchst nachtheilige, und sie ganz vernichtende Behauptung auf, daß für uns nichts gewiß seyn könne, als die Existenz unserer Vorstellungen, und daß folglich die Realität der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden Gegenstände ewig problematisch seyn müsse. Diese traurige und niederschlagende Behauptung stund nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte, von welchem die Philosophen ausgiengen, der kein anderer ist, als der des gemeinen, gegebenen Bewußtseyns, bis auf Kant unerschütterlich fest. Das Siegesgeschrey, das man von Zeit zu Zeit über die scheptische Parthey erhob, entstand nur aus einer gänzlichen Unwissenheit des Wesens der Philosophie. Nur der gemeine Mann hatte das Recht, über den Skeptiker zu lachen; aber keinesweges derjenige, der Philosoph seyn wollte, und als solcher die Foderungen der philosophirenden Vernunft an den Philosophen bestimmt hätte einsehen sollen. Diese Foderungen sah nur der Skeptiker ein; und er war in dieser traurigen

Peri-

Periode der Philosophie der einzige wahre Philosoph, wenn man auf die Consequenz im Denken Rücksicht nimmt, ob er gleich der verderblichste Lehrer der Menschheit war; und entfernt von der ursprünglichen Wahrheit, der wirksamen Gnade der Vernunft eben so sehr bedurfte, als die übrigen Sekten. Die Philosophen waren sammt und sonders arme Sünder, höchst bedürftig der heilsamen Vernunftgnade, um von dem Wege der verderblichsten Irrthümer auf den einzig möglichen Weg der Wahrheit geleitet zu werden. Sie waren weit schlimmer daran, als der gemeinste Mensch, der dem Vernunftinstinkt folgend, nie auf die Irrthümer gerathen kann, in welche die philosophirende Vernunft, so lange sie ihr wahres Wesen nicht auf das bestimmteste und richtigste einsieht, den Menschen nothwendig verwickelt, so daß er gar keinen möglichen Ausweg mehr sieht, wenn er nicht durch ein Wunder, das aus dem Lande der absoluten Freyheit kömmt, und gar nicht erklärt werden kann, aus seinen Verirrungen gerissen wird. Auf eben dem Wege verlohren

die Philosophen die Wahrheit gänzlich, auf welchem sie dieselbe zu finden glaubten. Sie verlohren als Philosophen, was sie als Menschen mit einer Sicherheit besaßen, die gar keine Gefahr kennt.

Kant trat auf, um den Kampf wider den bisher noch nie besiegten Vernunftfeind, den Skeptiker, aufs neue zu beginnen, und durch einen entscheidenden Schlag demselben für immer ein Ende zu machen. Man glaubte auch, durch die allgewaltige Riesenkraft des Geistes dieses unvergeßlichen Mannes sey der Schlag so gut gelungen, daß sich nun der Skeptiker nicht mehr empor heben, und die Vernunft in ihren Ansprüchen aufs neue beunruhigen könnte. Allein der Schlag gieng ganz fehl. Ja er war nicht nur nicht wider den Skeptiker, sondern ganz für ihn. Durch eine vollständige Zergliederung des Erkenntnißvermögens, insofern es gegeben ist — denn weiter gieng Kant nicht — wurde die Grundbehauptung des Skeptikers, daß für uns in Ewigkeit nichts

ge-

gewiß seyn könne, als die bloße Existenz unse-
rer Vorstellungen, nicht nur keinesweges im ge-
ringsten erschüttert, sondern so fest begründet,
als sie noch nie begründet war. Was der Skep-
tiker bisher nach dem gemeinschaftlichen Stands-
punkte aller Philosophen mit vollem Recht fo-
derte, nämlich, daß, wenn wir von der Existenz
der auf unsere Vorstellungen sich beziehenden
Gegenstände Gewißheit erlangen könnten, die-
ses nur unter der Bedingung möglich wäre, daß
wir bis zu den von unserm Bewußtseyn unabhän-
gigen Gegenständen müßten vordringen können
weil nur auf solche Art mit untrüglicher Gewiß-
heit bestimmt werden könnte, inwiefern unsern
Vorstellungen objective Gültigkeit zukomme, oder
nicht — diese Foderung bestätigte nicht nur
Kant, sondern seine ganze Vernunftkritik zweckt
dahin ab, die Rechtmäßigkeit derselben, und
die absolute Unmöglichkeit, daß sie je erfüllt
werden könnte, zu beweisen. Kant behaup-
tet, wie jeder Skeptiker, daß wir zu keinem ab-
soluten Seyn (Ding an sich) vordringen kön-
nen. Aber er beweiset es zugleich auf eine so

vollständige und unwidersprechliche Art, als es noch kein Skeptiker bewiesen hat. Was wir erkennen, wovon wir eine bestimmte, und dem Gegenstande ganz entsprechende Vorstellung haben können, ist immer nur ein Vorgestelltes (die bloße Vorstellung, die in der Reflexion als Object erscheinet), keineswegs aber etwas an sich. Kant setzt nämlich voraus, daß man über das Bewußtseyn, insofern es gegeben ist, schlechterdings nicht hinaus könne. Die Natur der Intelligenz an sich zu ergründen, und dadurch das absolute Bewußtseyn selbst zu construiren, unabhängig von allem Gegebenseyn, ist nach ihm eine völlig unmögliche Sache. Nach diesem Standpunkte, der der Kritik, wie aller bisherigen, und auch der skeptischen Philosophie, eigen ist, erhielt der Skepticismus durch Kanten ein neues, unerschütterliches Fundament, wenn jene Voraussetzung wahr ist.

Nur Fichte griff den Skeptiker von der Seite an, von welcher er einzig, und für

die

immer zu besiegen ist. Der Skeptiker behauptet erstens, daß nichts gewiß seyn könne, als die Existenz unserer Vorstellungen, oder unseres Bewußtseyns überhaupt. Gut! sagt Fichte. Ihr gebt mir die unbezweifelbare Existenz des Bewußtseyns zu. Das ist mir genug, um die Unmöglichkeit eurer Behauptung in Rücksicht auf die Existenz, oder Realität der auf das Bewußtseyn sich beziehenden Gegenstände zu zeigen. Dieses deducire ich euch aus der Natur des Bewußtseyns überhaupt. Der Skeptiker führt als Grund jener Behauptung die absolute Unmöglichkeit an, bis zu einem absoluten, von dem Bewußtseyn unabhängigen Seyn (bis zu den Dingen an sich) vorzudringen. Wenn man unter Seyn das versteht, was man bisher darunter verstanden hat, nämlich die in unserem Bewußtseyn gegebene letzte Grundlage jeder Erfahrung, insofern wir keinen Gegenstand denken können, ohne daß ihm ein Seyn zukäme, — so giebt Fichte diese Unmöglichkeit, bis zu einem absoluten Seyn vorzudringen, ganz zu. Aber er leitet diese Unmöglichkeit nicht,

wie der Skeptiker, und Kant, aus der Schwäche unserer Vernunft, sondern aus dem Widerspruche, der im Begriffe des absoluten Seyns selbst liegt, her. Nach ihm ist ein absolutes Seyn ein Widerspruch. Das Seyn überhaupt ist ihm kein ursprünglicher, sondern abgeleiteter Begriff, der nur auf dem Gebiete der theoretischen, keinesweges aber der rein praktischen Vernunft gilt. Wenn man das Seyn auf das Uebersinnliche überträgt, so ist es nur die versinnlichte Ansicht der letzteren, gehört aber keineswegs zu seinem ursprünglichen, wesentlichen Charakter, der nur als das Gegentheil des Seyns, als ein bloßes Handeln, zu bestimmen ist, wenn er bestimmt werden soll, nicht wie er erscheint, sondern wie er an sich ist. Wir sind zwar genöthigt, dem Uebersinnlichen, sobald wir es vorstellen wollen, ein Seyn zuzuschreiben. Das Uebersinnliche muß nothwendig auf das Gebiet des Sinnlichen herunter gezogen werden, sobald es bestimmt gedacht werden soll. Es ist uns kein anderer Ausdruck, als der des Seyns möglich,

selbst

selbst wenn wir dem Uebersinnlichen alles Seyn absprechen, und es als ein bloßes Handeln charakterisiren wollen. Wir sagen oder denken alsdenn: das Uebersinnliche ist schlechthin kein Seyn, sondern eiu bloßes Handeln. Warum sagen wir denn: Das Uebersinnliche ist, da wir ihm doch in demselben Momente alles Seyn absprechen wollen? Weil wir nicht anders können; weil das Uebersinnliche, sobald es gedacht werden soll, als ein Gedachtes in das Gebiet des Sinnlichen kommt, und den Gesetzen der theoretischen Vernunft, die nichts Höheres, als ein Seyn kennt, nothwendig unterworfen ist. Aber die philosophirende Vernunft, die bis zur Natur der Intelligenz an sich, die ein bloßes Handeln ist, vordringen muß, wenn sie nicht in lauter Widersprüche gerathen will, muß diese für den gemeinen Verstand unvermeidliche Täuschung aufdecken, nicht aber als Fundament allem Wissen und der ursprünglichen Vernunft selbst unterlegen. So wie sie dieses thut, muß sie durchaus sceptisch werden. — Sie muß zwar das Uebersinnliche denken

ken, weil sie es bestimmen, und dem ganzen Systeme des menschlichen Wissens zum Grunde legen soll; aber sie darf es nicht an sich als ein Seyn denken, weil es im Denken nothwendig so erscheint; sondern sie muß es als das bloße Gegentheil des Seyns, als etwas an sich schlechthin Undenkbares denken, und allen Gesetzen des Denkens zuwider bestimmen, wenn es richtig gedacht werden soll. Das Seyn ist der umgekehrte Schatten des Uebersinnlichen. Soll das Uebersinnliche richtig bestimmt werden, so, wie es an sich ist, so muß der Schatten selbst wieder umgekehrt, und als das Gegentheil der bloßen Erscheinung bestimmt werden. Das Uebersinnliche, von dem die Philosophie ausgehen muß, um alles, was bloß ist, oder die ganze Erfahrung zu erklären, ist die Natur der Intelligenz, oder das Ich, nicht wie es im Bewußtseyn als gegeben erscheint, sondern wie es a priori bestimmt werden muß, wenn es in der Wirklichkeit Ich, oder bewußtseyend seyn soll.

Das Bewußtseyn ist wirklich. Das giebt jeder Skeptiker zu; ja er behauptet, daß es allein gewiß sey. Hier greift Fichte ein, und zeigt, daß das Bewußtseyn gar nicht möglich sey, wenn nicht nebst der unläugbaren Existenz desselben auch zugleich die Realität des Ich, des Nicht-Ich, und der Gottheit, als der absolut nothwendigen, durch die Form des Bewußtseyns selbst gegebenen Gegenstände mit eben der untrüglichen Gewißheit gesetzt werde, als die bloße ideale Existenz des Bewußtseyns gesetzt wird. Das Ich ist ihm ein Handeln, das sich vermittelst eines Widerstandes selbst nothwendig beschränkt, oder sich in eine bestimmte Sphäre des Seyns versetzt — beschränkte Freyheit; das Nicht-Ich, als der Inbegriff aller Dinge, ist ihm ein bloßes Bestehen, das Gegentheil vom Handeln, das weder sich selbst, noch etwas außer sich bestimmen kann, also das Gegentheil von Freyheit; die Gottheit endlich ist ihm reines, bloßes Handeln, das weder sich selbst in Schranken setzen kann, noch von irgend einer

Intelligenz in Schranken gesetzt werden darf, weil es schlechterdings keine Schranken hat. Es ist absolute Freyheit in der Wirklichkeit. Es ist also ein allmächtiges, unbeschränktes Handeln, dem nie etwas entgegen gesetzt war, und nie etwas entgegen gesetzt seyn kann. Es ist das schlechthin übersinnliche Princip, das alles nach moralischen Gesetzen lenkt, und ordnet, das also als die executive Gewalt des Sittengesetzes anzusehen ist, das zwischen dem Ich und Nicht-Ich immer ein solches Verhältniß bestimmt, wie es das Sittengesetz fodert. Durch dieses schlechthin übersinnliche Princip wird jede scheinbare Disharmonie in die vollkommenste Harmonie aufgelöset. Das schwache, ohnmächtige Ich, das, weil es ohne Organisation nicht seyn kann, und folglich der gesammten Kraft der Sinnenwelt unterliegen müßte, erhält durch die Gottheit einen allmächtigen Stellvertreter und Beschützer, der für dasselbe alles das wirkt, und ausführt, was über seine physischen Kräfte ist.

Man sieht leicht ein, daß wenn die Fichtesche Philosophie das wirklich leistet, was sie verspricht, und die Realität der Freyheit der Welt und der Gottheit aus der Natur des Bewußtseyns deducirt, und zwar so, daß gezeigt wird, es sey gar kein Bewußtseyn möglich ohne jene dreyfache Realität — diese Philosophie wirklich das Ziel der philosophirenden Vernunft erreicht habe, und für die Menschheit höchst beseligend seyn müsse. Man sieht ein, daß in Absicht auf jene nothwendigen Gegenstände des Bewußtseyns, an deren Realität die ganze Würde und Ruhe des Menschen hängt, für die ganze Ewigkeit gar kein Zweifel mehr möglich sey, weil kein Mensch, der bey Sinnen ist, an der Wirklichkeit seines Bewußtseyns zweifeln kann. Ob diese Philosophie aber das wirklich leiste, kann keinem Menschen andemonstrirt werden. Diese Ueberzeugung wird nur durch das vollkommene Verständniß dieser Philosophie möglich.

Fichte gab in seinem Journale einige Winke von der aus seinem Systeme hervorgehenden Religionstheorie. Da seine Philosophie damals noch ganz mißverstanden wurde, und den meisten Philosophen und Theologen nur dem Namen nach bekannt war, so mußte das, was er sagte, nothwendig großes Aergerniß stiften. Nur dann, wenn man seine Philosophie vollkommen verstanden hat, kann man einsehen, daß seine Religionstheorie nicht nur ganz unschädlich, sondern die reinste, richtigste unzweifelbarste und beseligendste, ja die einzig mögliche ist, welche die philosophirende Vernunft auf eine für alle künftige Zeitalter vollkommen befriedigende Art aufstellen kann; daß folglich, da nur ein Weg zur Wahrheit möglich ist, jede andere Religionstheorie, die aus irgend einem andern philosophischen System, selbst das kantische nicht ausgenommen, hervorgehet, nothwendig zum Atheismus führt. Aber diese Einsicht kann man Niemanden zumuthen, der das Fichtesche System nicht durchaus verstehet. Die Erfahrung

hat

hat gezeigt, wie weit man noch von diesem Verstä: dniß entfernt war, als Fichtes und Forbergs Abhandlungen über das Wesen der Religion erschienen. Unter den zahlreichen Schriftstellern, die bey dieser Gelegenheit wider und für Fichte auftraten, verstunden die meisten auch nicht eine Sylbe von seinem System; einige wenige, die Fichten vertheidigten, hatten einige Puncte halb und halb gefaßt; sie zeigten, daß sie nur erst auf dem Wege zum Verständniß seyen. Daher mußte auch ihre Vertheidigung schlecht ausfallen; das einmal gegebene Aergerniß konnte durch sie so wenig gehoben werden, daß es vielmehr nur noch vermehrt wurde. Unter allen Vertheidigern Fichtes war kein einziger, der ihn ganz verstanden hatte. Selbst Reinhold, und neuerdings Jacobi haben ihn noch in einigen der wichtigsten Puncte mißverstanden.

Am wenigsten hat Fichte durch seine Appellation das Aergerniß gehoben. Er schrieb hier nicht mit der nöthigen Geistesruhe und

Klugheit. Die Heftigkeit seines Temperaments machte, daß er sich hier gerade der stärksten und anstößigsten Ausdrücke in Betreff der Religion bediente, um seine Gegner zu demüthigen. Er ließ jene Ausdrücke ganz unerklärt; daher mußte das Aergerniß nothwendig vermehrt werden.

Wenn man diejenigen, deren Interesse es foderte, daß Fichte als Atheist angesehen wurde, ausnimmt, so macht jener allgemeine Lärm wider Fichten dem Herzen der Deutschen Ehre. Sie zeigten, wie heilig ihnen noch Religion sey. Aber dieser Lärm ist ein schlechter Beweis ihrer philosophischen Denkart. Er konnte nur durch Nichtphilosophie entstehen. Aber er bahnte den Weg zur allgemeineren Verbreitung der einzig wahren Philosophie. Durch diesen heftigen Streit wurde erst die Täuschung des Dogmatismus recht sichtbar. Man lernte erst den äußerst wichtigen Unterschied zwischen Handeln und Seyn, zwischen der Natur der Intelligenz, und des blos-

sen

sen Dinges recht kennen. Auch diejenigen, die diesen Unterschied noch nicht bestimmt einsahen, wurden doch in ihren Ueberzeugungen in Absicht auf übersinnliche Gegenstände irre gemacht. Kant hat in seiner Kritik alle ehemaligen Beweise für die Realität übersinnlicher Gegenstände über den Haufen geworfen. Aber nun ist durch Fichtes Streitsache selbst die ganze kantische Philosophie, sogar ihren ehemaligen erklärtesten Verehrern, wenigstens verdächtig geworden. Dadurch werden auch jene Stützen, die Kant für die Moral und Religion aufstellte, theils wankend gemacht, theils gänzlich niedergestürzt. Die Gefahr des Atheismus und Fatalismus, oder wenigstens eines sich immermehr verbreitenden Scepticismus in Rücksicht auf Religion und Moral war nie grösser als jetzt. Die kantische Philosophie, in welcher man bisher allein in Absicht auf die Kleinodien der Menschheit Heil und Rettung gefunden zu haben wähnte, ist theils schon begraben, theils gehet sie in den Augen aller derjenigen, die an philosophischen Untersuchungen

Interesse finden, mit großen Schritten ihrem Grabe entgegen. Will man nicht alles verlohren geben, so bleibt nichts übrig, als die Fichtesche Philosophie, zu der, als zu der letzten festen Burg der Heiligthümer der Menschheit, man sich nun mit Ungestüm hindrängt. Aber es liegt alles daran, daß man sie in keinem Puncte mißverstehet. Sie ist das vollkommenste organische Ganze, das der menschliche Geist vorher noch nie zu Stande gebracht hatte; es läßt sich durchaus kein Glied desselben einzeln kennen lernen. Die allgemeine Erfahrung hat gezeigt, daß die Fichteschen Schriften beynahe allgemein mißverstanden wurden. Ich bin mir selbst der großen Schwierigkeiten und Mißverständnisse bewußt, mit welchem ich bey der Lesung jener Schriften mehrere Jahre lang, ungeachtet des anhaltendsten und angestrengtesten Studiums, zu kämpfen hatte. Ein bloßer Zufall, der bey den wenigsten zu vermuthen ist, und der für mich eine Veranlassung wurde, meine Reflexion gerade auf den Hauptpunct der Fichteschen Philosophie zu richten, und denselbe

selben rein aufzufassen, verbreitete auf einmal über alle Dunkelheiten das hellste Licht. Ohne jenen Zufall hätte ich vielleicht das Fichtesche System nie verstanden. Daß ich das Wesentliche desselben richtig gefaßt habe, davon bin ich vollkommen überzeugt. Die Erkenntniß der Wahrheit äußert sich durch ein inniges, keinem nachzuweisendes, Gefühl der Harmonie. Aber selbst Fichte, dem ich nach seiner Zurückkunft von Berlin ein Exemplar von meiner Schrift: Gemeinfaßche Darstellung des Fichteschen Systems, überreicht habe, mit der Bitte, mir sein Urtheil darüber mitzutheilen, sagte mir, nachdem er sie gelesen hatte, daß er mir seinen vollkommenen Beyfall bezeugen müßte, daß er gar keine Stelle gefunden, in welcher ich ihn mißverstanden hätte.

Dieser Beyfall munterte mich auf zu der gegenwärtigen Schrift, in welcher, wie ich glaube, ich den Geist der Fichteschen Phi-

sophie im Gegensatz gegen jede bisherige Philosophie weit bestimmter und lichtvoller, als es in jener Schrift geschah, dargestellt habe.

Ich gehe hier sehr oft von dem Buchstaben der Fichteschen Philosophie ab, besonders in der Deduction des Gefühles. Wer bloß an dem Buchstaben klebt, der wird diese Deduction mit dem, was Fichte über Gefühl und Freyheit gesagt hat, ganz widersprechend finden. Aber ich bin überzeugt, daß auch hierin ein ächt Fichtescher Geist herrschet. Eine Philosophie, die ganz Geist ist, wie die Fichtesche, und zu dessen Charakteristik gar kein passender Ausdruck gefunden werden kann, muß jedem für immer nicht bloß ganz unverständlich, sondern auch durchaus widersinnig erscheinen, der sich von den Fesseln des Buchstabens nicht losmachen kann. Dieß ist gewöhnlich der Fall bey denen, die als die größten Logiker angesehen werden. Die Fichtesche Philosophie gehet von dem Gebiete des Uebersinnlichen aus, um das Sinnliche er-

klären zu können. Die Logik ist bloß an das Sinnliche gefesselt; ihre Gesetze reichen nicht bis in jenes Gebiet. In dieser Rücksicht ist das Studium der Logik, so wie sie bisher behandelt wurde, das größte Hinderniß der Fichteschen Philosophie. Sie bedarf einer totalen Reformation, wenn sie das Studium der Fichteschen Philosophie nicht mehr verhindern, sondern vielmehr befördern soll.

Wer diese Schrift nur bloß nach der logischen Ansicht betrachtet, wird Widersprüche genug darinn finden. Man muß immer den doppelten Standpunct, nämlich den des gemeinen Bewußtseyns, der auch der logische ist, und den transscendentalen scharf ins Auge fassen, wenn man in dieser Schrift Harmonie bemerken will. Wird etwas nach dem ersten Standpunct bestimmt, so ist die Bestimmung desselben gerade das Gegentheil von dem, was nach dem zweyten bestimmt ist. Ich habe auf diesen Unterschied zum öftesten gedeutet; aber ich konnte es nicht immer thun,

ohne

ohne durch zu häufige Wiederholungen dem Leser Eckel zu machen.

Die Absicht dieser Schrift ist, das Aergerniß vollständig zu heben, das durch das Mißverständniß der Fichteschen Philosophie in Absicht auf die dem Menschen nothwendig heiligsten und wichtigsten Ueberzeugungen entstanden ist, und die letzteren unerschütterlich fest zu begründen. Bloß die gute Sache der Menschheit war die Triebfeder, die mich leitete, — reines Interesse der Wahrheit, und nicht das Interesse irgend einer Person, sie sey Fichte selbst, oder gehöre zu seinen Gegnern. Ich gehöre zu keiner Parthey, als zu der der Wahrheit.

Geist-

Geist

der

Philosophie unserer Zeit.

§. 1.

So nachtheilig auch der philosophische Streit über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, der zwischen Fichte, und dem größten Theile des philosophischen Publicums mit ganz ungleichen Waffen seit einem Jahre geführt wurde, für den ersteren ausfiel, indem er der physischen Kraft, die man ihm statt Gründe gleich anfangs entgegen setzte, unterliegen mußte: so bin ich doch vollkommen über-

zeugt, daß für die Philosophie, als Wissenschaft überhaupt, und insonderheit für die wissenschaftliche Begründung der dem ganzen Menschengeschlecht eben so nothwendigen, als heiligen Ueberzeugung von der Realität der Idee der Gottheit, mit welcher die ganze Würde, und das höchste Interesse der Menschheit unzertrennlich verbunden ist, kein glücklicherer Vorfall sich hätte ereignen können.

§. 2.

Das sogenannte Philosophiren kann so lange nichts anders, als ein blindes Herumtappen seyn, als man keinen bestimmten Begriff von dem hat, was denn eigentlich durch das Philosophiren hervorgebracht werden soll, und wodurch dasselbe von dem bloß natürlichen Verstandesgebrauche unterschieden werden muß.

§. 3.

Dieses blinde Herumtappen dauerte seit dem Zeitpuncte, als man, zu philosophiren, anfieng, bis auf Fichte ununterbrochen fort, dessen durchdringendem Geiste, geweckt durch Kants Kritik, es zuerst gelang, eine scharfe, nie mehr allgemein zu verkennende, Gränzlinie zwischen der philosophi-

ren-

renden Vernunft, und dem natürlichen Verstandes-gebrauche zu ziehen, und den Begriff der Philoso-phie in seinen geistvollen Schriften nicht nur auf das bestimmteste aufzustellen; sondern auch voll-ständig, und systematisch zu entwickeln.

§. 4.

Man ahndete zwar von jeher ihr Wesen, und die beseligenden Folgen, die sie für die ganze Menschheit haben müßte, wenn man einmal das absolut Wahre, welches das Ziel der philosophiren-den Vernunft von jeher war, gefunden, dasselbe für den gemeinen Menschenverstand faßlich bear-beitet, und ihm allgemeineren Eingang verschafft hätte. Allein unfähig, das absolut Wahre rein aufzufassen, konnte die philosophirende Vernunft nichts anders bewirken, als sich selbst gleich bey dem Anfange ihres Geschäfts in Widerspruch ver-setzen, und in ein Labyrinth von Irrthümern ver-wickeln, aus welchen man keinen möglichen Aus-weg sehen, und finden konnte. Statt die Wahr-heiten des natürlichen Verstandes unerschütterlich zu befestigen, untergrub sie vielmehr, bey einer consequenten Denkart, welche die conditio, sine qua non der philosophirenden Vernunft ist, das

Fundament aller Wahrheit, und vernichtete sich selbst. Nach dem Standpuncte, von welchem sie ausgieng, bestehet die wahre Philosophie einzig in dem Glauben, daß in der Vernunft kein Heil zu finden, daß jede Wahrheit schlechthin unmöglich sey, und daß die Vernunft, insofern sie durch eine ganz natürliche, und vor ihrer vollkommenen Selbstkenntniß unvermeidliche Täuschung den Menschen die Realität gewisser Vorstellungen vorspiegelte, von Anfang nicht in der Wahrheit bestanden, sondern die Menschen betrogen habe.

§. 5.

So demüthigend auch für die gemeine Menschenvernunft diese Behauptung der philosophirenden Vernunft ist, und so offenbar sie auf die Vernichtung der Vernunft selbst, und folglich alles dessen, was dem Menschen interessant, ehrwürdig und heilig seyn muß, ausgehet, so ist sie nach dem Standpuncte, von welchem man allgemein ausgehen zu müssen glaubte, doch wahr. Die einzig wahren Philosophen, (wenn man auf die Consequenz im Denken sieht,) in dieser traurigen Periode der Philosophie, die ein Paar Jahrtausende dauerte, waren die verderblichsten Lehrer der

Mensch-

Menschheit, die aus lauter Liebe zur Wahrheit alle Wahrheit zu vernichten strebten. Heil der Menschheit, daß sie ursprünglich nicht durch Denken, sondern durch Fühlen, das selbst dem Denken zum Grunde liegt, geleitet wird! Wäre das erstere, so hätte nothwendig die philosophirende Vernunft über den gemeinen Menschenverstand siegen, und den Glauben an die Vernunft selbst, und folglich an die Möglichkeit der objectiven Wahrheit vernichten müssen.

§. 6.

Aber die Natur der Vernunft ist schon so beschaffen, daß sie sich unmöglich selbst vernichten kann. Sie könnte es nur durch sich selbst thun, und so würde sie in demselben Momente wieder triumphirend aus dem Grabe der Vernichtung erstehen, oder vielmehr sich selbst überleben. Die Vernunft ist über sich selbst erhaben. Die ursprüngliche Vernunft ist nicht die denkende Vernunft; jene ist in gewisser Rücksicht, ehe gedacht wird, und bleibt, wenn sich die denkende Vernunft durch das Denken selbst vernichtet. Die menschliche Vernunft fühlt es, wenn sie durch das Denken auf Irrwege geräth, und mit

sich selbst in Widerspruch kommt. Sie fühlet diesen peinlichen Zustand unabhängig vom Denken, ja dem Denken zuwider; ehe sie noch den Irrthum einsieht, empört sie sich gegen ihn, und kommt nicht eher mit sich selbst in Ruhe und Frieden, bis die durch das Denken verirrte Vernunft vermittelst eines absoluten Gefühls auf den Punct der ursprünglichen Vernunft zurückgekehrt, und mit ihr in die vollkommenste Harmonie gekommen ist. Die Vernunft kommt mit sich selbst in Widerspruch auf dem schlüpfrigen, und in lauter verworrene Schlangengänge sich verlierenden Wege des Denkens. Dieß fühlt jeder Denker. Die Vernunft kommt in Widerspruch mit sich selbst. Ein belehrender Wink für die philosophirende Vernunft in Absicht auf die Natur, und Würde der Vernunft überhaupt, insofern sie über alles Denken erhaben ist, und demselben zum Grunde liegt! Ein Wink, von dem man glauben sollte, daß er von jedem Denker, auch bey einer geringen Reflexion, müßte verstanden werden. Es ist daher billig zu erstaunen, daß er seit Jahrtausenden von den scharfsinnigsten Köpfen nicht verstanden wurde. Es gab Denker, die ihre Gedanken in die vollkommenste Harmonie zu bringen

wußten,

wußten, in denen selbst der größte Scharfsinn weder ihrer Freunde, noch Feinde den geringsten Verstoß wider die Gesetze des Denkens entdecken konnte. Was man von Seiten ihrer Gegner entgegensetzte, waren nicht Gründe, sondern Schikanen. Und doch empörte sich gegen diese ehrwürdigen Repräsentanten der denkenden Vernunft die allgemeine Menschenvernunft am stärksten. Sie selbst, diese edlen Wahrheitsfreunde, die um der Wahrheit willen alles, was nur immer den Menschen interessiren, und ihm interessant seyn kann, — selbst, was ihm das Schätzbarste ist, innere Ruhe, und Selbstzufriedenheit — Harmonie mit sich selbst — aufopferten, mußten den schneidenden Widerspruch fühlen, in den die denkende Vernunft in ihnen mit der Vernunft an sich gerathen war. Wie ist's möglich, daß die Vernunft wider sich selbst kämpft, und zwar bey dem Bewußtseyn der vollkommensten Harmonie der denkenden Vernunft, als solcher, mit sich selbst, wenn es kein tiefer liegendes Princip, als das Denken giebt, und in Absicht auf jenes die Vernunft nicht über sich selbst, insofern sie bloß denkt, erhaben ist? Philosophen! blicket in euch selbst! Unmöglich könnet ihr, auch bey dem Bewußtseyn der vollkommensten Harmo-

nie eueres Denkens, das peinliche Gefühl der Selbstentzweyung wegvernünfteln, so lange ihr bloß vom Denken ausgehet, und die Vernunft noch nicht von einem erhabeneren Charakter kennet! Was ist denn das, was sich gegen das Bewußtseyn der denkenden Vernunft, wenn sie sich auch nicht im geringsten von der Urprämisse, von der ihr ausgienget, verirret, so mächtig, so unwiderstehlich empöret? Ist die Vernunft ursprünglich nur denkend, wie kann sie, bey dem Bewußtseyn der Harmonie des Denkens, doch mit sich selbst im Kampfe liegen, und euch durch ein absolutes, vom Denken ganz unabhängiges, ja demselben widerstrebendes Gefühl zu verstehen geben, daß ihr euch um so weiter von dem Wege der Wahrheit entfernet, je harmonischer euer Denken wird, und je deutlicher ihr vermittelst desselben einsehet, daß der Glaube an objective Wahrheit nur ein angenehmer Traum der natürlichen, und ungebildeten Menschenvernunft sey? Vergebens sucht ihr euer Ohr vor der warnenden Stimme der ursprünglichen Vernunft an die denkende, und vom Denken ausgehende Vernunft zu verschließen, eben so vergebens, als der verruchte Sünder, der schon ein Sklave seiner Leidenschaften geworden ist, das Ohr

vor

vor der Stimme des Gewissens zu verschließen strebt. Vergebens erkläret ihr euch, wie der letztere, das schmerzliche, auf keine Art ganz zu unterdrückende Gefühl der Selbstentzweyung aus der Natur tiefgewurzelter, und lange unterhaltener Vorurtheile, die selbst bey besserer Ueberzeugung ihre Kraft noch äußern, wie z. B. die Furcht vor Gespenstern. Wie könnet ihr Vorurtheil, und Irrthum auch nur als möglich denken, wenn die Vernunft ursprüglich nur denkend ist, die als solche, insofern sie an die vorschwebenden Objecte gefesselt ist, gar nicht irren kann; wenn das Denken nicht durch Freyheit geleitet wird, die in ihrer Absolutheit, in ihrem ersten Act von gar keinem schon vorhandenen Gedanken abhängt, sondern den Urgedanken selbst durch sich selbst erzeugt, und so das Denken, welches immer ein Anknüpfen eines Gedachten an ein anderes Denkbare ist, erst möglich macht? So wie der Freyheit in ihrer ursprünglichen Selbstbestimmung kein Denken vorausgehet, nach welchem der Zweckbegriff bestimmt werden könnte, wie dieses immer der Fall auf dem Gebiete des empirischen Bewußtseyns ist, so gehet derselben auch kein Object vorher, das beym Denken immer vorausgesetzt werden muß. Die Vernunft al-

so in ihrem ursprünglichen Charakter, die sich wi-
der die denkende Vernunft, insofern diese kein hö-
heres Prineip, als das Denken, anerkennen, und
sich selbst in ihrer wesentlichen Würde verläugnen
will, empöret, und die höchst schmerzliche Geistes-
folter des Gefühls der Selbstentzweyung hervor-
bringt, ist die ganz freye Vernunft, nicht wie sie
im Denken, und Wollen erscheinet, wo sie, auch
bey dem lebhaftesten Gefühle, bey dem nothwen-
digen Bewußtseyn von Freyheit, immer an Objekte,
an ein schon Gedachtes, und Gewolltes gebunden,
und insofern nicht frey ist; sondern wie sie das
Denken und Wollen, und alle möglichen Gegen-
stände des Denkens und Wollens selbst erzeugt.
Wahrheit und Irrthum fließen aus derselben Quelle,
und zwar ursprünglich nicht aus der Denkkraft,
sondern aus der Freyheit. Die freye, an gar kei-
ne Objecte gebundene, sondern jedes mögliche Ob-
ject hervorbringende Vernunft herrschet unum-
schränkt über die denkende, selbst zur Zeit, da sie
sich noch nicht als frey in dem eben angegebenen
Sinne erkennet, sondern bloß im Denken ihr We-
sen setzt. Nur so ist Wahrheit, und Irrthum,
und ein Widerspruch der Vernunft mit sich selbst,
ein Gefühl der Selbstentzweyung, denkbar. Nur

so ist es erklärbar, daß die von bloßem Denken ausgehende, und dadurch auf lauter Irrthümer, und auf die gänzliche Verzweifelung an der Möglichkeit der objectiven Wahrheit gerathene Vernunft über die Vernunft überhaupt, die den Glauben an objective Wahrheit eben so wenig, als den Glauben an sich selbst aufgeben kann, nicht zu siegen vermochte. Dieß ist der lehrreiche, und wichtige Wink, den die Vernunft bey dem Gefühle der Selbstentzweyung jedem Denker giebt — ein Wink, der äußerst verständlich zu seyn scheint, wenn man ihn einmal verstanden hat, und doch bis auf Fichte nicht verstanden wurde.

§. 7.

Die Starkgeister setzten sich über dieses lehrreiche Gefühl, das sie allein aus ihren Verirrungen auf den Weg der Wahrheit hätte zurückführen können, entschlossen hinweg, hielten sich nur an die Resultate der Urprämisse, von welcher man allgemein ausgieng, und aus der unter andern unwidersprechlich der Satz, als die einzig mögliche Grundwahrheit, hervorgieng, daß alle objective Wahrheit unmöglich sey. Der Gemüthszustand, in welchen sie sich selbst durch diese entschlossene,

und

und nur aus der reinsten Wahrheitsliebe entstande-
ne Denkart versetzten, kann nicht anders, als
höchst quälvoll seyn. Es ist dieses, so zu sagen,
eine Verrenkung der Vernunft durch sich selbst, die
nothwendig, unendlich mehr schmerzet, als jede Ver-
renkung der Glieder des Körpers. Diese ehrwür-
digen Selbstdenker wurden in der That Selbstmär-
tyrer, und ertrugen mit standhafter Geduld die
Geistesqualen, die aus dem Gefühle der Selbstent-
zweyung entstehet. Sie leisteten auch auf den Ge-
nuß der edelsten Freuden Verzicht, die aus der
Ueberzeugung von der Realität so mannichfaltiger
Geist und Herz erquickender Wahrheiten dem
aufmerksamen Menschen zuströmen, der an den
Aussagen des gemeinen Verstandes mit vollem
Glauben hängend, die Martern der Zweifelsucht
glücklicher Weise noch gar nicht kennt. Ich will
hier gar nichts von den Leiden sprechen, die jenen
Wahrheitsfreunden, die sich auf dem Wege der
Speculation verirrt hatten, noch von ihren Mit-
menschen in vollem Maaße zubereitet wurden.
Ihre Lehren waren freylich verderblich; und daher
foderte es selbst die Würde die Vernunft, sich ih-
nen zuwidersetzen. Aber dieses durfte nur durch
Gründe, nicht durch physische Kraft geschehen.

§. 8.

Menschen von schwächerer Denkkraft, aber lebhafterem Gefühlvermögen setzten sich über die Gesetze des Denkens hinweg, und stützten sich auf dunkle Gefühle, durch welche der gemeine Menschenverstand geleitet, an objective Wahrheit zu glauben gezwungen ist. Sie riefen daher den gemeinen Menschenverstand als Richter wider jene Selbstdenker auf, die sich über das Fühlen hinwegsetzend, und auf das Grundgesetz des Denkens stützend, nothwendig auf das traurige, das Wesen der Vernunft vernichtende, Resultat kamen, daß keine objective Wahrheit möglich, und daß das nothwendige Bewußtseyn von der Realität derselben, das sich uns auf dem Standpuncte des gemeinen Verstandes unwiderstehlich aufdrängt, weiter nichts, als eine natürliche Täuschung sey, von der man sich durch Philosophie losmachen müsse. Aber wie kann der gemeine Menschenverstand, da er Object der Speculation ist, höchster Richter in Sachen der Speculation seyn? Es ist ja eben die Frage zu beantworten, ob der gemeine Menschenverstand in Betreff des nothwendigen Bewußtseyns objectiver Wahrheit nicht täusche. Wie kann diese Frage durch den gemeinen Menschenverstand selbst, der

hier

hier in Inquisition gezogen wird, entschieden wer-
den; wie kann er zugleich Beklagter, und Richter
in seiner eignen Sache seyn? Der gemeine Men-
schenverstand erhebt sich nothwendig in demselben
Momente, als er über seine Aussagen zu zweifeln
anfängt, über sich selbst, und wird philosophirende
Vernunft, zu deren Tribunal er daher seine
Streitsache ziehet, um seine Aussagen von ihr auf
immer sanctioniren zu lassen. Er erwartet zwar
von der Vernunft die Bestätigung seiner Aussagen;
aber er darf nicht der Vernunft vorschreiben, wie sie
sprechen soll; sondern er muß ihren Ausspruch, er
mag ausfallen, wie er will, ruhig erwarten, und
bereit seyn, sich darnach zu fügen, eben darum,
weil er an ihren Richterstuhl appellirt, und da-
durch ihr den Vorzug zuerkennet. Der gemeine
Menschenverstand glaubt an die Infallibilität der
Vernunft; daher vertraut er ihr zuversichtlich seine
Rechtssache an. Es ist ihm unmöglich zu glau-
ben, daß die Vernunft an sich lügen, oder betrü-
gen könne. Er weiß wohl, daß er mit der Ver-
nunft selbst fallen muß. Um sich also nicht selbst
zu verlieren, glaubt er unbedingt an die Aussprü-
che der Vernunft, als solcher. Es wird sich
tiefer unten zeigen, daß der gemeine Men-

schen-

schenverstand weiter nichts, als der Wiederschein der Vernunft sey, und daß folglich diese, wenn sie sich nicht selbst verkennt, und nicht die Erscheinung mit dem Absoluten verwechselt, oder die Gesetze, die nur auf dem Gebiete des gemeinen Menschenverstandes (der Erfahrung) gelten, auf dem Gebiete des Uebersinnlichen, das der Erfahrung zum Grunde liegt, geltend machen will — auf Resultate kommen müsse, die mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes ganz harmonisch sind. Aber die Vernunft wird mit dem gemeinen Menschenverstande nur harmonisch, insofern sie von einem Grundgesetze ausgehet, das auf dem Standpuncte des letzteren dem Grundgesetze des Denkens ganz widersprechend zu seyn scheint. So verläßt das Copernicanische System den Schein der sinnlichen Erfahrung, und stellt etwas auf, das dem gemeinen Bewußtseyn ganz zu widersprechen scheint, um jene Erfahrung aus dem scheinbaren Widerspruche selbst zu erklären, und mit dem gemeinen Menschenverstande in Harmonie zu setzen. Der gemeine Menschenverstand ist für den Philosophen nicht terminus, a quo, sondern terminus ad quem. Die wahre Philosophie kommt zu dem gemeinen Menschenverstand wieder zurück;

gehet aber nicht von demselben aus. So wie sie das letztere thut, fängt sie ihr Geschäft von einem Widerspruche an, und vernichtet sich gleich anfangs selbst. Diejenigen also, die sich wider die philosophirende Vernunft auf den gemeinen Menschenverstand berufen, giengen von der ganz widersinnigen, und selbst dem gemeinen Menschenverstande widersprechenden Behauptung aus, daß der Grund aus dem erst zu begründenden, das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen, die Freyheit aus der Naturnothwendigkeit hervorgehe, und daß das erste nach den Gesetzeu des letzteren zu beurtheilen sey. Da nun diese Behauptung selbst dem gemeinen Menschenverstande widerspricht, so war sie zu unmächtig, um etwas wider die philosophirende Vernunft, wenn sie sich auch durch Consequenz in noch so abentheuerliche Irrthümer verlohren hatte, auszurichten, und mußte daher ohne weiteren Grund abgewiesen werden. Vergebens legte sich der gemeine Menschenverstand das Prädicat gesund bey, und klagte die philosophirende Vernunft an, daß sie kränkle, und in diesem Zustande, der einem hitzigen Fieber gleiche, die Gegenstände nicht nach ihrem wahren Character beurtheilen könne. Die philosophirende Vernunft konnte diesen Vorwurf mit größerem

Rechte

Rechte retorquiren, und dem gemeinen Menschenverstande zeigen, daß er krank seyn müsse, indem er von einer ihm selbst widersprechenden Behauptung ausgehe. Ob der gemeine Menschenverstand in seinen Behauptungen gesund sey, kann nur durch die philosophirende Vernunft entschieden werden. Der gemeine Menschenverstand hält sich bey seinen Untersuchungen nur an die nächst liegenden Gründe; die philosophirende Vernunft sucht aber die letzten Gründe auf dem Gebiete des Uebersinnlichen auf; die ersteren, die nur auf dem Gebiete des Sinnlichen liegen, wo es nichts an sich Wahres, sondern lauter Erscheinungen giebt, hängen von den letzteren ab, und werden einzig durch sie bestimmt. Es kommt ihnen nur in sofern Wahrheit zu, als sie von den letzteren begründet werden. Es wird sich tiefer unten zeigen, daß sowohl der gemeine Verstand, als die philosophirende Vernunft zu ihrer Gesundheit die moralische Freyheit, als diejenige Gesinnung voraussetze, welche alles Wissen dem Rechthandeln unterordnet, und den gemeinen Verstand mehr durch richtige Gefühle, die philosophirende Vernunft aber durch richtige Begriffe leitet; daß alle theoretische Wahrheit sowohl auf dem Standpuncte des gemeinen Verstandes, als auch

der philosophirenden Vernunft aus einer einzigen rein praktischen Wahrheit, die weder in dem Gebiete des Denkens, noch des Wollens liegt wie aus einer lauteren Quelle ihren Ursprung habe; und daß nur in sofern irgend etwas ist (es objective Wahrheit überhaupt giebt), als etwas ist, das ursprünglich nicht ist, sondern bloß absolut seyn soll, und daher schlechthin kein Seyn voraussetzt, wodurch es bestimmt würde.

§. 9.

Obgleich die Vertheidiger des gesunden Menschenverstandes sich nur durch eine demselben völlig widersprechende Voraussetzung gegen die philosophirende Vernunft behaupten konnten, so war diese Inconsequenz doch äusserst wohlthätig für die Menschheit, indem dadurch bewirkt wurde, daß die in Ansehung des gemeinschaftlichen Standpunctes, von welchem beyde Partheyen ausgiengen, zwar consequente, aber äusserst verderbliche Behauptung, daß gar keine objective Wahrheit möglich sey, nur wenig Eingang unter den Menschen fand. Das Herz siegte über den Verstand. Dieß konnte auch nicht anders seyn. Denn aus der wahren Philosophie gehet hervor, daß das Denken

durch

durch das Fühlen, und nicht dieses durch jenes bedingt ist. Selbst die Vertheidiger jener zwar consequenten, aber verderblichen Behauptung konnten das lästige Gefühl der Selbstentzweyung ihrer eigenen Vernuuft bey dem deutlichsten Bewußtseyn der Harmonie des bloßen Denkens auf keine Art wegvernünfteln; und in diesem, von dem Denken ganz unabhängigen, Gefühle lag die heilsame Arzeney, wodurch die kränkelnde philosophirende Vernunft früh oder spät zur vollkommenen Genesung, die in der absoluten Harmonie derselben mit sich selbst bestehet, kommen mußte. So lange dieses Gefühl der Disharmonie fortdauerte, konnte die philosophirende Vernunft, auch bey der deutlichsten Einsicht der Consequenz, ihrer Sache nicht recht gewiß werden. Man kann daher auch behaupten, daß es nie einen Skeptiker gab, noch geben konnte, der in vollem Ernst, und mit wahren Ueberzeugung an die Resultate glaubte, die aus der aufgestellten, und allgemein angenommen Urprämisse mit absoluter Nothwendigkeit hervorgiengen. Gehet man von einem vorauszusetzenden Seyn, wodurch unser Vorstellen bestimmt werde, aus, wie dieß bis auf Fichte der Fall war, so ist nichts gewisser, als daß der Skepticismus, der die Mög-

lichkeit aller objectiven Wahrheit läugnet, die einzig wahre Philosophie sey. Es hat hier eine Evidenz statt, die, wenn bloß auf die gedachten Gründe Rücksicht genommen wird, allen Zweifel absolut ausschließen muß. Und doch ist der Zweifel in dem Bewußtseyn dieser absoluten Gewißheit einheimisch, und naget unaufhörlich an dem Grunde des mit der höchsten Symetrie errichteten, und, wie es scheint, der Ewigkeit trotzenden Gebäudes. Es liegt nämlich dem bloß gedachten letzten Grunde alles Wissens, der ein Seyn ist, ein anderer Grund zum Grunde, der zwar noch nicht gedacht, aber doch nothwendig gefühlt wird, weil er den Grundcharakter der Vernunft ausmacht; der kein Seyn voraussetzt, sondern erst jedes Seyn möglich macht. Nur dadurch konnte die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst kommen, und der Zweifel neben der höchsten Evidenz bestehen. In der skeptischen Denkart ist etwas, das es wider dieselbe selbst hält, sie mit sich selbst entzweyet, und aufhebt. So wenig sich der gemeine Menschenverstand wider den Skepticismus behaupten kann, eben so wenig kann sich dieser wider jenen behaupten. Auf der Seite des gemeinen Menschenverstandes ist es das Denken, das es in geheim mit der Ge-

genpartey

genpartheyen hält; und auf der Seite des Skepticismus ist es ein absolutes, dem Denken selbst zum Grunde liegendes, Gefühl, das sich, ohne deutlich gedacht zu werden, für die Aussagen des gemeinen Menschenverstandes erkläret, und an dem Skepticismus bey seinem Gegner zum Verräther wird. In beyden Partheyen entzweyet sich die Vernunft, und hebt sich selbst auf. Der gemeine Menschenverstand gehet mit dem Skepticismus von einer und derselben Prämisse aus, setzt sich aber über die Gesetze des Denkens hinweg, und erlaubt sich Folgerungen, die mit der Grundvoraussetzung gerade zu im Widerspruch stehen. Aber das sollte er nicht; denn die Consequenz im Denken ist die Conditio, sine qua non aller Wahrheit. Der gemeine Menschenverstand hält sich den Gesetzen des Denkens zuwider an das Gefühl. Der Skepticismus hält sich wider das Gefühl einzig an die Gesetze des Denkens. Er bleibt der Grundprämisse getreu, und ziehet daraus nur solche Resultate, die mit derselben absolut harmonisch sind. Und dennoch wird diese Harmonie der Grund einer absoluten Disharmonie, die sich durch ein auf keine Art wegzuraisonnirendes Gefühl aufdrängt. Dieß sollte dem Skeptiker ein Beweis

seyn, daß das Denken durch ein tiefer liegendes Princip, welches das Fühlen ist, begründet sey, und daß man sich folglich nicht über dasselbe hinwegsetzen könne, ohne mit der Vernunft selbst in Widerspruch zu kommen. Die Vertheidiger des gemeinen Menschenverstandes konnten sich wider die Skeptiker nur dadurch behaupten, daß sie von ihrem eignen Grundirrthum abstrahirten, und nur auf den Grundirrthum des Skepticismus reflectirten; und die letzteren nur dadurch, daß sie das, was der gemeine Menschenverstand Wahres behauptete, übersahen, und nur auf das ihre Aufmerksamkeit richteten, worinn er offenbar irrte, und sich selbst vernichtete. Im Grunde waren die Einen eben so arme Sünder, als die andern, und bedurften beyde der wirksamen Gnade der Vernunft, um auf den Weg der Wahrheit zu kommen. Beyde Partheyen saßen in den Schatten des Todes, und konnten aus eigner Kraft nicht zum Leben erstehen. Denn es lag in der Grundprämisse, die beyden gemein war, nicht das Princip des Lebens, sondern des ewigen Todes. Es bedurfte eines Wunders, um beyde zum Leben zu erwecken; dieses Wunder kam aus dem Gebiete des Uebersinnlichen, und war nur durch absolute

Freyheit

Freyheit möglich, die nicht im Lande des Seyns wohnt.

§. 10.

Die Vernunft kommt mit sich selbst in Widerspruch, sobald sie sich ihrer selbst, nach der ersten Ansicht, die möglich ist, deutlich bewußt wird. Sie legt der objectiven Wahrheit ein Seyn zum Grunde, und sie ist sich selbst bewußt, daß es nirgends zu finden sey. Sie wird in demselben Augenblick skeptisch, als sie realistisch wird. So unmöglich dieses zu seyn scheint, so ist es doch wahr. So lange die Vernunft sich nicht ihrem Grundcharakter nach kennt, kann sie sich nur durch Selbstentzweyung erhalten. Die Skeptiker sind nur insofern denkbar, als sie zugleich Dogmatiker sind. Sie können die Unmöglichkeit jeder objectiven Wahrheit nur insofern behaupten, als sie die Wirklichkeit derselben überhaupt festsetzen. Eben so sind die Dogmatiker zugleich Skeptiker. Sie können die Wirklichkeit der objectiven Wahrheit nur insofern behaupten, als sie die Unmöglichkeit derselben voraussetzen. Dieses thun sie durch den Satz des Grundes, der auf alles Mögliche anwendbar seyn soll. Sie läugnen also dadurch die Möglichkeit jeder ob-

jectiven Wahrheit, die immer ungewiß bleibt, bis der völlig zureichende Grund, der keinen höhern mehr voraussetzet, gefunden ist, welches nach dem Dogmatismus unmöglich ist. Tief liegt das Mißtrauen der Vernunft gegen ihre eignen Kräfte in ihr selbst. Daher nimmt sie, bey dem lebhaften Gefühle ihrer Entzweyung, das sich schon auf einer sehr niedrigen Stufe der Cultur dem Menschen aufdrängt, ihre Zuflucht zu einer höhern Vernunft, die nicht nur dem Grade, sondern auch dem Wesen nach von der menschlichen verschieden seyn soll, und postulirt eine Offenbarung, von welcher sie in Absicht auf ihr Wesen, ihre jetzige, und zukünftige Bestimmung, so, wie auf das Wesen, und die Bestimmung der Dinge die untrügliche Belehrung erwartet, die sie durch sich selbst zu finden verzweifelt. Diese allgemeine, und unläugbare Thatsache, die sich durch die Geschichte aller Völker, die nur zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommen sind, bestätigen läßt, ist der evidenteste Beweis, daß auch der natürliche Verstand, gleich beym Erwachen des Bewußtseyns, trotz alles Glaubens an objective Wahrheit, skeptisch sey. Die sonderbarste Selbsttäuschung! der natürliche Verstand sucht in der Offenbarung untrügliche Be-

leh-

lehrung über das, was er schon wissen muß, ehe nur der Gedanke an Gott, und göttliche Offenbarung möglich ist. Die Vernunft ist blind, sagt der supernaturalistische Verstand; sie kennet weder sich, noch die Dinge außer sich. Sie kann nur über ihre, und der Dinge Bestimmung Gewißheit erlangen, insofern sie von der Gottheit darüber belehret wird. Und wenn man auch zugeben wollte, daß sie das, was auf dem Gebiete der Erfahrung liegt, richtig erkennen könne, so ist sie doch in Rücksicht auf das Uebersinnliche ganz verfinstert, und blind. Selbst angesehene Theologen giengen sogar so weit, daß sie behaupteten, der Glaube an Gott könne nur durch Offenbarung bewirkt werden, und daher das Daseyn Gottes aus der Bibel bewiesen. Die Vernunft soll wenigstens in Rücksicht auf das Uebersinnliche gar nichts wissen; und sie muß doch wissen, so gewiß sie weiß, daß sie selbst ist, und beschränkt, oder sinnlich ist, daß allem Sinnlichen, sowohl der beschränkten Menschenvernunft, als den Dingen ein schlechthin, und durchaus übersinnliches Princip zum Grunde liegt, das sie Gott nennt. Ohne dieses absolute Wissen, das mit dem Selbstbewußtseyn unmittelbar zum Vorschein kommt, ist gar kein Glaube an Offen-

barung möglich. So wie die Vernunft nur die Möglichkeit des Sinnlichen annimmt, muß sie zugleich die Realität des schlechthin Uebersinnlichen (der Gottheit) setzen. Aber vielleicht muß sie erst über die wahre Beschaffenheit des Uebersinnlichen, über das Wesen Gottes durch Gott belehret werden, ob gleich in ihr der Glaube an das Daseyn desselben überhaupt liegt. Aber wie kann die menschliche Vernunft eine wahre Offenbarung von der falschen unterscheiden, welches absolut nöthig ist, da beynahe jedes Volk eine andere Offenbarung vorgiebt, wenn mit dem nothwendigen Glauben an das Uebersinnliche ihr nicht zugleich die Möglichkeit, dasselbe wenigstens negativ, das heißt, in Rücksicht auf das, was das Uebersinnliche nicht seyn kann, zu erkennen gegeben ist? Kann sie denn eine Offenbarung auf eine andere Art als ächt anerkennen, als daß sie dieselbe an sich selbst (an die Vernunft) hält, um zu sehen, ob sie mit der Vernunft übereinstimmt, oder nicht? Und setzt sie durch diese schlechthin nothwendige Handlungsweise nicht voraus, daß sie ursprünglich in sich selbst habe, was sie in der Offenbarung nur durch einen Widerspruch suchen, und gefunden zu haben wähnen kann? Zieht sie nicht in demselben Momente jede

mögli:

mögliche Offenbarung vor ihr Tribunal, als sie, in der Voraussetzung ihrer eingebildeten gänzlichen Blindheit, und des absoluten Unvermögens, über das Uebersinnliche etwas mit Gewißheit bestimmen zu können, an dieselbe appellirt, und sich derselben durch einen blinden Glauben unterwirft. Ich sage durch einen blinden Glauben; denn der Supernaturalismus verträgt sich schlechthin mit keinem andern Glauben, als diesem, wenn man consequent seyn will. Der Supernaturalismus ist nur consequent im Pabstthum, das nur durch gänzliche Verzichtleistungen auf die Vernunft, und folglich durch einen blinden Glauben an eine übervernünftige Auctorität bestehen kann. Der für die Menschheit äußerst wohlthätige Protestantismus ist nur durch Inconsequenz entstanden, und kann sich nur durch Inconsequenz erhalten. Sobald er aus seiner Inconsequenz tritt, hebt er sich auf, und protestirt nicht mehr, sondern wird mit der Vernunft vollkommen harmonisch, und erfreuet sich in diesen Zustande einer unwandelbaren Ruhe. Er ist auf dem Wege zu dieser Harmonie, indeß das Pabstthum ganz außer dem Wege zur Wahrheit liegt, und sich erst dem Protestantismus nähren muß, ehe es der Wahrheit empfänglich wird. Der

Protestantismus ist daher unter allen supernaturalistischen Partheyen die achtungswürdigste. Es liegt in ihm das Princip der Wahrheit, und der Tod alles Irrthums.

§. 11.

So wie sich der Skepticismus gegen den Dogmatismus, und dieser gegen jenen nur durch Inconsequenz erhalten kann, welches dadurch geschieht, daß der Eine immer nur auf das Irrige des andern reflectirt, und das Wahre übersieht, so kann sich der Supernaturalismus wider beyde ebenfalls nur durch Inconsequenz, von welcher aber abstrahirt wird, behaupten. Es ist der philosophirenden Vernunft sowohl auf Seiten des Skepticismus, als des Dogmatismus nichts leichter, als dem Supernaturalismus nachzuweisen, daß er sich widerspricht, indem er in demselben Momente die Vernunft der Offenbarung unterwirft, als er gezwungen ist, die Vernunft über dieselbe zu erheben; der Vernunft die Erkenntniß des Uebersinnlichen einzuräumen, als er ihr alles Vermögen dazu abspricht. Aber es ist auch dem Supernaturalismus nicht schwer, der philosophirenden Vernunft in beyden Partheyen den Widerspruch mit sich selbst zu zeigen.

zeigen. Indem nun der Supernaturalismus bloß auf diesen Widerspruch reflectirt, und von dem Widerspruch, in welchen er selbst verwickelt ist, abstrahirt, glaubt er über die philosophirende Vernunft ein entscheidendes Uebergewicht zu besitzen, und die Wahrheit einzig auf seiner Seite zu haben. Was ihm noch vorzüglich zu statten kommt, und den Wahn des ausschließenden Besitzes der Wahrheit in ihm unerschütterlich fest begründet, ist der Umstand, daß er sich, wenn er, wie im Pabstthum, consequent seyn will, nicht nur berechtigt, sondern so gar verpflichtet hält, vor jedem Grunde der Vernunft, die wenigstens in Rücksicht auf das Uebersinnliche mit radicaler, und gänzlicher Blindheit behaftet ist, das Ohr zu verschließen. Wo Gott gesprochen hat, da ist es Frevel der Vernunft, und Hochverrath an dem Heiligsten, das gedacht werden kann, an der Gottheit, — zu untersuchen. Jede Untersuchung setzt die Möglichkeit des Gegentheiles des zu untersuchenden Gegenstandes, und folglich Zweifel voraus; und an dem zweifeln, was Gott gesagt hat, ist Gottlosigkeit, die, auch durch die schrecklichsten Strafen zu verhindern, Pflicht ist. Der Supernaturalismus ist also seiner Natur nach intolerant. Er setzt seinen Gegnern nicht

Grün-

Gründe, sondern physische Kraft entgegen. Er sucht durch das fürchterlichste Schreckensystem sein Reich zu verbreiten, und zu behaupten. Um nun seine natürliche Verfolgungssucht geltend zu machen, sucht er die Gewalt der Mächtigen der Erde an sich zu reißen, und sich nach Willkür dienstbar zu machen. Er schmeichelt den Großen, und giebt vor, daß sie die Sicherheit ihrer Thronen bloß ihm zu verdanken haben. Bey dieser Vorspiegelung hat er bloß die Absicht, ihnen ihr Schwerd zu entlocken; aber nicht, wie er vorgiebt, sie durch die bewaffnete Hand der Religion zu schützen, sondern selbst über sie willkürlich zu herrschen, und, wenn sie es wagen, seinen Launen sich im geringsten zu widersetzen, mit eben den Waffen, die sie ihm zum Schutze der Religion, und vermittelst desselben zu ihrem eignen Schutze anvertraut haben, ihre Thronen niederzustürzen, und sie zu Boden zu schlagen. Wehe dem Fürsten, der sich durch die betrügerischen Vorspiegelungen, und Schmeicheleyen des Supernaturalismus bewegen läßt, sich selbst zu entwaffnen, und seine Macht demselben anzuvertrauen, und es dann waget, ihm in das Auge zu greifen! Durch die Unterjochung der Großen war es dem Supernaturalismus leicht, sich die gesamm-

te

te Menschheit zu unterjochen, und wie zahmes Vieh drohend vor sich her zu jagen. Nie war eine Macht so fürchterlich, als die des Supernaturalismus war, und noch ist. Mit unumschränkter Gewalt herrschet er über die Vernunft, und das Gewissen der Menschen unter allen Nationen, die sich demselben einmal in die Arme geworfen haben. Unter dem Namen geoffenbarter Geheimnisse werden der erschrockenen und leichtgläubigen Menschheit alle mögliche Thorheiten aufgedrungen, deren Annahme unzählige und unbeschreibliche Qualen für die Blindgläubigen nach sich ziehet. Und wer nicht glaubt, für den lodert jenseits des Grabes eine Hölle; und wer den geringsten Zweifel in Betreff der göttlich geoffenbart seyn sollenden Thorheiten äußert, für den liegen hier schon alle Werkzeuge der Marter, und des Todes bereit. Wie viele der edelsten und besten Menschen sind einzeln als Schlachtopfer des blutdürstigen Supernaturalismus gefallen! Wie viele Ströme des Blutes sind unter ganzen Nationen, welche die Mordfakel desselben gegen einander entflammt hat, geflossen! Mit Schaudern lieset in der Geschichte der Menschheit der freye Wahrheitsfreund die Gräuel, und Höllenscenen, die jener übernatürliche Wütherig her-

vor-

vorgebracht, und unter der Maske der Gottseligkeit gespielet hat. Entsetzen, und der höchste Grad von Abscheu packet ihn, wenn er alle die Werkzeuge des Schreckens, womit sich der Supernaturalismus wider die Unschuld bewaffnet hat, wenn er die Scheiterhaufen lodern sieht, auf denen derselbe dem Gott der Liebe die edelsten Freunde der Tugend und Weisheit zum Opfer bringt. — Mit dem sträflichsten, und verabscheuungswürdigsten Leichtsinnne vergißt man nun die satanischen Bubenstreiche, die jener gottselige Tyrann mit der gesammten Menschheit gespielet hat, und ewig fortzuspielen fest entschlossen ist; oder siehet lächelnd über sie, wie über Thorheiten, die nur zum Lachen reizen, hinweg. In dem thörigten Wahn, daß jenes selbst den mächtigsten Monarchen ehemals fürchterliche Ungeheuer nun vollkommen gestürzt sey, sieht man mit Vergnügen, und Schadenfreude, wie dasselbe nun in der Gestalt eines geschmeidigen und zu allen Uebungen der Kunst, zu gefallen, gewandten Höflings um die Thronen der Großen schleichet, und sie durch alle Arten niederträchtiger Schmeicheleyen fächelt, oder sie durch allerley Schreckenposten aus dem Reiche der Philosophie, durch tausend vorgespiegelte Gefahren für die Thronen, und Altäre erschüt-

schüttert, um nur hie und da durch ihre Gunst einen kleinen Raub für seine in sich selbst verschlossene Wuth, die durch Entziehung der gewöhnlichen Nahrung nur desto grimmiger wurde, erhaschen zu können. Man hält es für eine unbedeutende Kleinigkeit, wenn hie und da ein Edler fällt, der es wagte, die blinde Glaubensbrille aus der Fabrik des Supernaturalismus, wodurch man nur das sieht, was jener Vernunft- und Gewissenstyrann haben will, entschlossen von sich zu werfen, und mit freyem Geistesauge Wahrheit zu erforschen, und zum Besten der Menschheit zu sagen. Die Politik glaubt sogar, das allgemeine Beste fodere es, jenem Fürsten der Finsterniß bisweilen ein Opfer zu bringen, um den Völkern einen Beweis des Eifers für Religion zu geben, ob man gleich oft weit weniger glaubt, als der preisgegebene Wahrheitsfreund, dessen Absicht es keinesweges war, die Religion zu stürzen, sondern vielmehr durch Vertilgung abgöttischer Vorurtheile unerschütterlich fest für die Ewigkeit zu begründen; — und man bedenkt dabey nicht, daß jeder noch so kleine Sieg, den man jenem fürchterlichen, und arglistigen Feinde des Lichtes überläßt, von unübersehbaren, für die ganze Menschheit verderblichen Fol-

gen ist, und ihm den Weg zu einem vollkommenen Triumphe, zu dem noch immer stehenden Throne seiner ehemaligen, alles niederschmetternden Herrschaft bahnet; man bedenkt nicht, daß gerade in diesem Zeitpuncte, da man ihn für immer gestürzt glaubt, die Gefahr für die Menschheit am größten ist, daß es ihm gelingen werde, sich wieder in alle seine alten Rechte zu versetzen, und seinen eisernen Zepter fürchterlicher, als je, über dieselbe zu schwingen. Man bedenkt nicht, daß er in seinem Verfahren äusserst consequent ist, und daß er folglich, wenn man ihm hie und da nur einen Wahrheitsfreund aus falscher Politik überläßt, jeden andern, der nur im geringsten über den engen, von ihm bestimmten Gesichtskreis hinüber zu sehen es waget, und selbst diejenigen, deren hülfreicher Hand er sich bey den einzelnen Opfern bedienet, vor seine Höllenschranken fodern, und über sie das Verdammungsurtheil sprechen werde. — Protestantisches Deutschland! sey auf deiner Hut! Vergiß doch nicht den harten, langwierigen, und mit Blutströmen bezeichneten Kampf, den dir deine Gewissensfreyheit, und das unveräusserliche Menschheitsrecht, die Gottheit nach deiner eignen Ueberzeugung zu verehren, und im Punct der Religion und Moral keine andere Infalli-

fällibilität, als die der Vernunft gelten zu lassen, die allein lehren kann, was eigentlich Gotteswort ist, — gekostet hat! Einer deiner edelsten Wahrheitsfreunde fällt, auf den du stolz seyn kannst, und auf den wenigstens, wenn du ihn doch ferner verkennen solltest, deine Nachkömmlinge stolz seyn werden. Er fällt durch die Arglist, und Ränkesucht der übernatürlichen Finsterlinge! Und deine Philosophen stimmen mit schadenfrohem Jubel in das wilde Siegesgeschrey derselben mit ein, und feyern mit der lebhaftesten Theilnahme ihren Triumph. Er ist mit Recht gefallen, rufen sie von allen Seiten; denn er begieng den Frevel, uns den biblischen Gott rauben zu wollen!! Als wenn es der Zweck der Bibel wäre, die Menschen Philosophie zu lehren; als wenn sie sich nicht bloß an den gemeinen Menschenverstand richtete, und nach der demselben eignen Ansicht ihre Lehren vortrüge, und eben dadurch dem Philosophen die volle Freyheit ließe, dieselben Gegenstände nach dem höheren Standpuncte der Vernunft zu betrachten, und darzustellen. Schlimm genug, wenn man der Philosophie, deren einziger Zweck es ist, die Vernunft nach ihrem ursprünglichen Charakter zu ergründen, und ihre nothwendigen Handlungsweisen,

weisen, oder Gesetze systematisch darzustellen, auf: ser der Vernunft ein Ziel setzt, über welches sie nicht soll hinüber schreiten dürfen, sollte dieses Ziel auch die Bibel seyn. Man führte im Pabst: thum dieselbe Sprache, als Copernicus sein Sy: stem über die Bewegung den Himmelskörper er: fand. Und das Verbrechen aller der Edlen, die der blinde Glaube auf den Scheiterhaufen dem Gott der Liebe zum Opfer brachte, bestand einzig dar: inn, daß sie über die Bibel hinaus philosophirten, wie die Glaubenstyrannen selbst vorgaben. Zu: dem ist ja die christliche Bibel nicht die einzige in der Welt. Wenn ihr also die Vernunft der Bibel unterwerft, so vernichtet ihr sie nothwendig. Auch die wahrste Bibel muß der Vernunft unterworfen seyn; und sie wird nur als wahr erkannt, insofern sie derselben unterworfen wird. — Philosophen Deutschlands! es sind doch wenige unter euch, de: nen nicht die Lust ankam, über den engen Zaun der Bibel zu steigen, und euch ausser demselben nicht nur umzusehen, sondern auch den Leuten öf: fentlich zu sagen, was ihr da gesehen habt. Die Sentenz, die ihr wider einen euerer Zunftgenossen gesprochen habt, weil er das Verbrechen gegen euch begieng, alles ganz anders zu sehen, als ihr es

bisher

bisher sahet, ist wider euch selbst gesprochen; und es dürfte frühe oder spät die Zeit kommen, da sie wider euch selbst wirklich geltend gemacht würde. Durch euere Erklärung habt ihr euerm Todesfeinde, der jetzt mehr, als je, umher schleicht, wie ein brüllender Löwe, und suchet, den er verschlinge, alles eingeräumt, was er nur wünschen kann. Ob er gleich die Philosophie als das radicale Böse in der Menschheit ansieht, so ist er doch schlau genug, sich in die Zeit zu schicken, und die Philosophie, die er auf keine Weise ganz verhindern kann, selbst zu empfehlen, um sie ihrem Wesen nach desto sicherer vernichten zu können. Man soll philosophiren, spricht er selbst; die Sicherheit der Religion, und der Thronen erfodert es. Aber man soll nur nicht zu weit gehen. Was heißt denn das, „nicht zu weit gehen?“ Man soll die Vernunft den Aussprüchen der Bibel (die doch nie über den Gesichtskreis des natürlichen Verstandes hinauszugehen, noch die höhere Ansicht der Vernunft zu verhindern den Zweck haben kann), und der Willkür der Herrscher, oder den schon bestehenden Staatsverfassungen, wenn sie auch noch so vernunftwidrig wären, zum Opfer bringen, und nie diese beyden Gränzsteine überschreiten lassen. Eben das haben auch unlängst

unsere Philosophen gesagt. Mit dieser Erklärung kann jeder Feind des Lichtes, jeder Despot auf dem Altare, und auf dem Throne — Der Großlama in Indien, der Mufti zu Konstantinopel, der Pabst zum Rom, und ein Wöllner zu Berlin, so wie alle Tyrannen der Welt, die gleich wilden Thieren ihre Stärke nur dadurch fühlen, daß sie würgen und auffressen — sehr wohl zufrieden seyn. Ob aber eine Philosophie, die nur zum Dienste des Pfaffenthums, und des politischen Despotismus bestimmt ist, Philosophie sey; ob sie der Menschheit fromme, und ihre hohe Bestimmung, dieselbe zu veredeln, und von unzähligen Uebeln, unter denen sie seufzt, zu befreyen, erreiche, das ist eine Frage, die jeder Philosoph zu Herzen nehmen sollte.

§. 12.

Jede Philophie, die zur Begründung der objectiven Wahrheit von einem Seyn an sich ausgehen zu müssen glaubt — sie mag einen Namen haben, welchen sie will — ist ihrer Natur nach papistisch, intolerant, und sklavisch. Sie ist für das Pabstthum (für blinden Glauben an Autorität), selbst wenn sie die Absicht zu haben, und darauf auszugehen

gehen scheint, dasselbe zu vertilgen. Diese Philosophie war es, die mitten im Schoose der protestantischen Kirche ein neues Pabstthum errichtete, und noch immer mit wachsamen Eifer unterhält. Dieses neue Pabstthum wurde, wie Reinhold sehr richtig bemerkt, von den Trümmern des alten auf eine höchst unzusammenhängende Art erbauet. Diese Philosophie war es, die selbst einen Leibnitz — den Fürsten unter den Dogmatischen Philosophen — zum Besten der Menschheit, wie er glaubte, wünschen ließ, daß nur ein geistlicher, und ein weltlicher Oberherr seyn, daß der Pabst ausschlüssig in geistlichen, und der Kaiser in weltlichen Angelegenheiten zu befehlen haben möchte. Diese Philosophie ist dem Unglauben eben so günstig, als dem Aberglauben, der Herrschsucht der Großen eben so, wie der zügellosen Freyheitssucht, und der noch weit unerträglichern, und gränzenloseren Tyranney des Pöbels. Die moralische Freyheit in ihrem ersten Grundsatze verläugnend, bleibt ihr nichts übrig, als blinde Willkür, als Norm der menschlichen Handlungen. Tyrannisch, und sklavisch zugleich wirft sie, wo sie sich kräftig genug fühlet, wie ein wilder Orkan, alles darnieder, was ihr wiederstehet, und schmieget sich, wo

sie es mit einem ihr überlegenen Gegner zu thun hat, in alle Formen des niederträchtigsten Sklavensinnes. Mit eben der Hand, mit welcher sie ehemals in verschiedenen Ländern, vorzüglich aber in den paradisischen Gefilden Italiens, Scheiterhaufen für die besten Menschen anzündete, und den vernunftwidrigsten Aberglauben durch Androhung von Qualen, aus der Hölle genommen, gebot, reißt sie in unsern Zeiten in Frankreich die Altäre und Tempel nieder, gebietet eben so tyrannisch zu glauben, daß kein Gott sey, und bestraft einen frommen Aufblick zu dem Allheiligen, oder ein anderes Zeichen der Gottseligkeit, mit dem Mordbeile. Mit eben der Hand, mit welcher sie ehemals die unerträglichste Tyranney der französischen Köni, ge im blutigen Kampfe, oder in ihren mit den niederträchtigsten Schmeicheleyen erfüllten Schriften vertheidigte, wirft sie nun in einem Anfall der wüthigsten Raserey, die in der Geschichte der Menschheit ihres Gleichen nicht hat, den Thron eines der besten unter den Königen Frankreichs darnieder, und läßt sein gekröntes Haupt auf der neuen philosophischen Mordmaschine bluten. Mit eben dem Munde, mit welchem sie hier durch Machiavellische Grundsätze entweder Tyrannen wirklich

bil-

bildet, oder wenigstens gute Fürsten zur Unterdrückung aller Menschheitsrechte auffodert, und das arme Volk unter die Füße getreten wissen will, predigt sie in andern Gegenden Rebellion, und schwöret Haß und Tod allen Fürsten, Königen, und Großen der Erde, wenn sie sich gleich als Väter ihrer Völker, als Wohlthäter der Menschen zeigen, und daher Achtung, und Liebe verdienen. Nichts ist ihr zu heilig, das sie, wenn sie die Uebermacht hat, nicht in wildem Sturme niederschmetterte; nichts zu niederträchtig, das sie, wenn sie sich zu schwach fühlt, und Vortheile hoffen kann, nicht auf den Altar erhöbe, und anbethete. Dieß ist die hochgepriesene Philosophie des Lebens, und des gesunden Menschenverstandes, ohne die man in der Welt schlechterdings nicht fortkommen, und sein Glück machen kann; ohne die man der Gegenstand der allgemeinen Verachtung, und wenn man es wagt, ihr zuwider zu lehren, auch der allgemeinen Verfolgung wird; die Philosophie, die sich mehr oder weniger unter alle Stände verbreitet hat, und unzählig viel Böses stiftet; vorzüglich aber von feilen Höflingen geübt, von Schöngeistern, und von Modephilosophen verbreitet wird. Die Philosophie, die, da sie mit der moralischen Freyheit

alle Selbstständigkeit aufgegeben hat, gleich einer öffentlichen Hure, jedem, der sie mißbrauchen will — dem Finsterlinge, wie dem Aufklärer, dem Pfaffen, wie dem Religionsspötter, dem Demagogen, wie dem Fürstenknechte — zu beliebigen Diensten stehet. Die Philosophie, die statt die Uebel der Menschheit zu vermindern, sie vielmehr über alle Maaße anhäufet, und gerade die schrecklichsten hervorbringt; die sich daher in der That als die alte Erbsünde, als die Quelle des Radicalen Bösen, und der meisten Uebel, bewähret. Die Philosophie, die man mit Recht der schrecklichsten Gräuel beschuldigt, welche durch sie, ihrem wesentlichen Charakter gemäß, und unter begünstigenden Umständen in Frankreich verübt worden sind, und die man doch erst neuerlich wider die einzig wahre Philosophie geltend machen wollte, welche letztere, da sie von der moralischen Freyheit ausgehet, und zu derselben als Ziele zurücke kehret, und alles Wissen und Handeln dem ursprünglichen Gesetze des Rechtverhaltens unterordnet, das Uebel bey der Wurzel ergreift, und die Menschheit von Grund aus veredeln, und beglücken muß, so bald sie allgemeinen Beyfall findet.

§. 13.

§. 13.

Ist irgend der Menschheit zu helfen, so ist ihr durch diese Philosophie zu helfen. Es ist aber der Menschheit zu helfen, so gewiß sie ist, und so gewiß ihr Grundcharakter moralische Freyheit ist. Nur insofern sich die Vernunft ihrem Wesen nach als moralische Freyheit erkennet, stehet sie in ihrer Selbstständigkeit, wie in sich selbst gewurzelt, und von allem, was sie nicht ist, unabhängig, in hohem Selbstgefühle, und im frohen Bewußtseyn ihrer Gotteswürde da. In diesem Zustande nur kennt sie bestimmt ihre Pflichten eben sowohl, als ihre Rechte. Sie ist zu groß, als daß sie den Großen schmeicheln, und ihnen Rechte zugestehen sollte, die sie nur verhaßt machen, und in Gefahr stürzen können, wenn sie nicht in der Vernunft selbst gegründet sind; aber sie ist auch zu gerecht, als daß sie ihnen ein einziges Recht entziehen könnte, das ihnen nöthig wäre, um die allgemeine Sicherheit zu handhaben, und sich als Väter und Wohlthäter der Menschheit zu zeigen. Sie ehret den Menschen in dem Palaste, wie in der Strohhütte, den, der den Zepter, und den, der den Bettelstab in der Hand führt. Nur durch sie ist eine Gesetzgebung

mög-

möglich, die ein zärtliches Familienband zwischen den Herrschern, und Unterthanen unauflöslich knüpfet, von beyden Seiten blinde Willkür verbannet, und beyde in ein Verhältniß bringt, worinn sie weder einander schaden können, noch wollen. Nur sie ist die Quelle einer wahren Religion, die den Aberglauben eben so unmöglich macht, als den Unglauben, und dadurch unzählige Uebel von dem Nacken der Menschheit nimmt, unter denen sie bisher durch die Schuld jener beyden Ungeheuer seufzte. Nur sie gehet von einem Puncte aus, wodurch die sinnliche und übersinnliche Welt in Eins verknüpft, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit beyder Welten, und alles dessen, was sie in sich begreifen, einzig möglich wird. Jeder Zweifel, der sich in der Philosophie der Knechtschaft in Absicht auf die Möglichkeit der objectiven Wahrheit überhaupt nothwendig aufdrängt, und alles unsicher macht, woran die ganze Würde, das Interesse, und die Ruhe der Menschheit hängt, ist hier unmöglich, so unmöglich es der Vernunft ist, an ihrem eignen Daseyn zu zweifeln, weil alles, was außer der Vernunft seyn soll, in der Vernunft selbst, und zwar durch eben den Grund befestigt ist, auf dem

das

das Selbstbewußtseyn der Vernunft, und die Ueberzeugung von ihrer eignen Realität beruhet.

§. 14.

Und das ist doch gewiß höchst schätzens- und wünschenswerth, wenn man nicht, gleich einem Rohre, durch jeden Wind hin und her getrieben wird, sondern, gleich einem tief gewurzelten Baume, jedem Zufalle, auch dem größten Sturme trotzen kann; es ist gewiß ein sehr beruhigender Zustand, wenn man sich bewußt ist, in einem Hause zu wohnen, das auf Felsen gegründet ist, dessen Theile alle nach den Regeln der Symetrie, und Schwerkraft verbunden sind, so daß man weder von stürmischen Wasserströmen, noch von heftigen Windstößen etwas zu besorgen hat. Unerschütterliche Festigkeit und Selbstständigkeit im Denken, und Handeln ist die Folge einer ganz auf moralische Freyheit gebauten, und zu derselben, als letztem Ziele zurückkehrenden Philosophie, die die Vernunft in ihrem Grundcharakter kennet, und alles darnach bestimmt.

§. 15.

§. 15.

Ein solcher Philosoph ist immer gewohnt, seine Selbstständigkeit im Denken von den Urtheilen anderer unabhängig zu behaupten, und gegen die Machtsprüche der so genannten starken Geister, und Aufklärer eben so mißtrauisch zu seyn, als gegen die Entscheidungen einer unfehlbaren Kirche. Nicht was andere, sie seyen, wer sie wollen, und wenn sie sich auch als unmittelbare Gesandte Gottes ausgäben, und wenn die ganze Welt an ihnen Jahrtausende hindurch den Stempel der Göttlichkeit verehrt hätte — nicht, was sie glauben, behaupten, und zu glauben gebieten; sondern was die Vernunft, in ihrem ursprünglichen Charakter als reine praktische Vernunft, die dem Denken, und Wollen zum Grunde liegt, als wahr bestatigt, nur das kann der Gegenstand seiner Ueberzeugung, und seines Glaubens werden. Die Wahrheit ist in seinen Augen nicht etwas, das außer ihm existirt, und von außen in sein Ich kommt, oder wie ein todter Hausrath bloß gegeben, und empfangen werden könnte, sondern etwas, das nur insofern ist, als es in ihm ist, als es von seinem vernünftigen Geiste selbst entsprungen, und von ihm als sein Pro-

duct

duct anerkannt wird. Sie setzt kein von dem Ich unabhängiges Seyn voraus, zu welchem man nie gelangen kann, und durch dessen Voraussetzung die objective Wahrheit, schlechterdings unmöglich, und dem traurigen Skepticismus Platz gemacht wird. Die Wahrheit ist ein Gut, zu dessen Besitz man nur dadurch gelangen kann, daß man sie selbstthätig in sich hervorbringt. Sie stehet in keinem Buche, weder in der Bibel, noch in den Schriften der Philosophen, und Aufklärer. Sie ist weder das Eigenthum der allein wahren, und seligmachenden Kirche, noch der übrigen Religionssecten, welche jene des Irrthums beschuldigen, und deren jede den ausschließenden Besitz der Wahrheit behauptet. Sie läßt sich weder durch die Machtsprüche unfehlbarer Kirchenversammlungen, noch durch Edicte fehlbarer Fürsten verbreiten; sie läßt sich durch keine Inquisitoren andringen; durch keine Werkzeuge des Schrekens antrotzen; durch keine Auctorität eintrichtern; durch keine Inspiration einblasen. Sie ist bloß ein Product des freyen Geistes aus ihm, und durch ihn erzeugt. Sie gedeihet daher auch nur auf dem Boden der Freyheit, und stirbt sogleich, wenn sie in die unfruchtbare Wildniß des blinden Glaubens, des Zwanges, und der Knechtschaft

schaft verpflanzt werden soll. Sie ist nicht Wahrheit, weil sie von diesem, oder jenem kommt; weil sie z. B. von dem Vätern des Conciliums zu Trient, oder den Theologen auf der Synode zu Dordrecht, oder den Verfassern der augsburgischen Confession, und der übrigen symbolischen Bücher der lutherischen Parthey, oder von dem Nationalconvent zu Paris, oder endlich dem zahlreichen Heere der in der ganzen Welt verbreiteten Philosophen als vorgebliche Wahrheit gestempelt worden ist; sondern sie ist bloß Wahrheit, insoferne sie in uns selbst ist, als aus uns entsprungen, und mit dem Grundcharakter der Vernunft als einstimmig erkannt wird. Sie hat daher auch keine Innungen, und Tribunale. Eines jeden Ich ist in seiner Absolutheit die einzige Quelle aller Wahrheit; der erste, und letzte Gerichtshof. Nur derjenige, der sein Auge von allem, was außer ihm ist, abzukehren, und in sein Innerstes zu wenden, und sich selbst seinem Grundcharakter nach anzuschauen gewohnt ist, der ist fähig, die Wahrheit zu finden, und zu ergreifen. Wer nicht vor allem sein eignes Ich zu lesen, und die Sprache seines Geistes zu verstehen gelernt hat, der liefet vergebens die geistvollesten, und an den wichtigsten Wahrheiten

fruchte

fruchtbarsten Schriften. Man kann diese nur lesen, und verstehen, inwiefern man sich selbst zu lesen, und zu verstehen gelernt hat. Der Philosoph, der aus dem Grundgesetze der moralischen Freyheit ausgehet, macht daher nie Parthey; er läßt sich durch kein noch so mächtiges Ansehen zum Beyfalle bestimmen, sondern bestimmt sich nur durch selbstgeprüfte, und als wahr befundene Gründe. Und wenn auch ein Engel vom Himmel käme, und ihm ein anderes Evangelium verkündigte, als das ist, das ihm durch die Stimme seiner Vernunft gepredigt wird; und wenn jener himmlische Bote seine der Vernunft fremden, oder widersprechenden Lehren mit noch so auffallenden Wunderzeichen zu bestätigen schiene, so würde der edle, unbestechliche Wahrheitsfreund dieselben doch so lange verwerfen, oder für problematisch halten, als bis sie die Sanction der Vernunft erhalten hätten, weil nur die Vernunft allen unsern Gesinnungen, und Handlungen den Stempel eines unbedingten Werthes aufdrücken kann, und der Grund alles Vorzuges, alles Verdienstes, und aller Würde ist. Der Philosoph der Freyheit sagt nie: Ich halte es mit diesem, oder jenem; sondern er setzt seine Ehre vor allen darinn, es nur mit sich selbst zu halten,

mit sich selbst in vollkommene Harmonie zu kommen. Und hat er dieses Ziel erreicht, so weiß er auch gewiß, daß er mit jedem andern übereinstimmt, der mit sich selbst übereinstimmt. Es giebt nur insofern objective Wahrheit, als sie ursprünglich rein subjectiv, das ist, ein Product unseres vernünftigen Geistes, als solchen ist. Die subjective Vernunft eines jeden muß in der Durchforschung des Gebietes des nothwendigen Denkens, oder dessen, was jeder objectiven Wahrheit wesentlich ist, zu sich selbst, als letztes Resultat, zurücke kommen, wenn sie gewiß seyn will, daß sie objectiv so ist, wie sie sich selbst bestimmt hat, daß sie mit jeder Vernunft, insofern sie Vernunft ist, übereinstimmt. Wie wahr ist das, was der Weise aus Nazareth, der in keiner philosophischen Schule studirt, sondern nur das Buch seines eignen Geistes zu lesen, und zu verstehen gelernt hat, sagt: Das Himmelreich ist in euch, es kommt nicht von außen! Ja, das Reich der Wahrheit, und der bloß durch diese möglichen Tugend, und Seligkeit, ist nur in der Natur unseres vernünftigen Geistes ursprünglich gegründet. Nur durch Selbstkenntniß ist es möglich, daß man zur Wahrheit, Tugend und Seeligkeit kommt. So gewähret die Philosophie der moralischen

lischen Freyheit unerschütterliche Festigkeit im Den: ken, weil dieses nicht auf ein vorauszusetzendes Seyn, das nie zu finden ist, und die Vernunft nur in ein Labyrinth von Verirrungen ohne mög: lichen Ausweg führt, sondern auf das absolute Selbstbewußtseyn, welches mit dem Bewußtseyn des absoluten Sollens, oder der ursprünglichen mo: ralischen Freyheit Eins, und nur reines, in sich selbst zurückkehrendes, und von jedem Seyn unab: hängiges Handeln ist, als auf einen unwandelba: ren Punct gegründet ist.

§. 16.

Dieselbe Festigkeit gewähret diese Philosophie auch im Handeln. Die Moral des Dogmatismus ist eigentlich nur Politik, deren höchstes Gesetz die Befriedigung der Sinnlichkeit ist, und daher alle eigentliche Moralität der Handlungen aufhebt. Der Mensch kann nie wissen, was seine Sinnlichkeit am sichersten, vollkommensten, und dauerhaftesten befriedigt. Es giebt hier kein absolutes Gesetz, und kann keines geben; weil es nur durch Erfah: rung, die als solche immer zufällig ist, und keinen Anfang, und kein Ende kennt, zu bestimmen wäre. Jede nachfolgende Erfahrung berichtigt die vorher: gehende. Man kommt hier bey seinen Maaßre:

geln in gewisser Rücksicht immer zu spät, die man erst besser fasset, wenn der Vortheil schon entwischet ist. Man muß sich mehr auf gutes Glück, auf ein blindes Ungefähr, als auf eigne Einsicht verlassen. Man muß sich zu sehr auf den gegenwärtigen Augenblick einschränken, ohne daß man je wissen kann, welche Folgen unsere Entschließung für die Totalität unseres Daseyns haben werde. Die Regeln des Verhaltens sind eben so mannichfaltig, als die Erfahrungen sind, die man macht. Man wird durch Irren nie ganz klug, so, daß man die nachtheiligen Folgen unserer auch noch so vorsichtig entworfenen Plane entfernen kann. Der Mensch, der einer solchen Philosophie folgt, wird sich selbst, uud andern eine unendliche Mannigfaltigkeit; er kann nie zur Einheit kommen. Er kann sich eben so wenig auf sich selbst verlassen, als sich andere auf ihn verlassen können. Er ist gezwungen, alle Augenblicke seine Maaßregeln zu ändern; und dadurch täuscht er sich, und andere. Er weiß heute selbst nicht, was er morgen seyn werde. Diese immerwährende Wandelbarkeit des Charakters, oder vielmehr diese gänzliche Charakterlosigkeit findet man vorzüglich in der großen und cultivirten Welt, die jene verderbliche Philosophie am meisten studirt,

und

und sich nach ihr richtet. Der gemeine Mann, dessen Ichheit durch sinnlichen und gelehrten Luxus noch nicht verschroben ist, hat weit mehr Selbstständigkeit, als gewöhnlich die, so in Rücksicht auf Cultur weit über ihn stehen.

§. 17.

Diese verderbliche Philosophie spielte vorzüglich ihre Rolle in der großen Revolution Frankreichs, wo man ihren Charakter, und die Folgen derselben so merkbar erkennen kann. Jeder der Demagogen, die als Anführer der Menge auftraten, glaubte seine Sache recht klug anzufangen, und zu treiben; und die meisten, und vorzüglichsten fanden, nachdem sie auf Unkosten anderer ihr Glück aufs höchste gebracht zu haben schienen, in den klügsten Rathschlägen ihren Untergang. — So wie diese Philosophie alle Moralität aufhebt, so macht sie auch jedes wahre Erdenglück unmöglich, und ist die reichhaltigste Quelle der größten Uebel, die die Menschheit in geheim und öffentlich, einzeln, und allgemein drücken. Da sie alles auf eignen Vortheil berechnet, so versetzt sie die Menschheit in einen ewigen Kampf, läßt sie nie des süßen Friedens, und der ungeheuchelten Bruderliebe genießen, und erzeuget die schwärzesten, und unseligsten Verbrechen.

§. 18.

Die Philosophie der moralischen Freyheit kennet nur ein Ziel, und einen Weg, der dehin führet; dieses Ziel ist die Vernunft selbst in ihrer Absolutheit, oder Selbstständigkeit, die objectiv betrachtet zum Sittengesetz wird. Die Vernunft ist in ihrem Grundcharakter absolute Freyheit, absolutes Streben, sich in allen ihren Handlungen als unabhängig von allem, was sie nicht ist, zu behaupten, und sich in der Wirklichkeit so darzustellen, wie sie in ihrem idealen Handeln ist, als frey, selbstständig, unabhängig. Die Vernunft, so fern sie absolut ist, sucht sich selbst zu erstreben; und obgleich dieses Ziel in der Unendlichkeit liegt, so sucht sie sich doch, insofern sie sich ihre Absolutheit zum Gesetz macht, in jeder Handlung auf die Sinnenwelt so zu bestimmen, daß jenes Ziel zum Theile erreicht wird, und daß sie sich bewußt wird, sie befinde sich auf dem Wege zu demselben. Die Befolgung des Sittengesetzes, wodurch das Gesetz der Sinnlichkeit als Bestimmungsgrund der Handlungen aufgehoben wird, ist dieser Weg, und die vollkommene Angemessenheit der Gesinnung mit dem Sittengesetze, und der Zustand, der daraus nach

der

der Foderung der Vernunft absolut hervorgehen soll, und Seligkeit heißt, ist das Ziel. Einfach ist also der Gang des Weisen, der den Vorschriften jener Philosophie folgt; er verliehrt sich nie in finstere Schlangengänge, wie der Weg des Selbstlers. Unabhängig von aller Erfahrung, wodurch die Lebensregeln ins Unendliche vervielfältigt werden, und man nie auf eine unwandelbare Handlungsweise kommt, kennt er mit der unmittelbarsten Gewißheit, womit er sich selbst kennt, das absolut einfache Gesetz, nach welchem er seine Handlungen für die Unendlichkeit bestimmt. Er fragt nie nach den Folgen, sondern nur nach dem Bestimmungsgrunde, der durch absolute Freyheit bestimmt, und von aller Erfahrung unabhängig ist. Die durch Erfahrung bestimmte Freyheit ist in jedem Momente anders; die absolute Freyheit ist immer, und für die ganze Ewigkeit dieselbe. Nur seine ursprüngliche Würde, die in der Verläugnung des Gesetzes der Sinnlichkeit, der Selbstsucht, und in der Selbstbestimmung durch das Gesetz der Selbstständigkeit bestehet, unverrückt zu behaupten, ist des weisen Tugendfreundes einzige Sorge; die Folgen mögen seyn, welche sie wollen, ob er gleich mit eben der untrüglichen Gewißheit, mit welcher er

sich als frey anerkennet, weiß, daß sie am Ende beseligend seyn müssen, wenn auch die ganze Erfahrung dawider zeugt. So ist seine Absicht immer rein, einfach, und auf einen Punct, vom welchem er ausgehet, und zu dem er zurückkehret, concentrit. Man weiß immer, wie man mit ihm daran ist. Ein biederer Händedruck, als das natürliche Zeichen seiner Gesinnung und Zusage, ist tausendmal zuverlässiger, als unzählige Versicherungen, Complimente, und süße Worte des geschmeidigen Höflings. Je deutlicher er seinen ursprünglichen Adel erkennet, desto lebhafter und sicherer ist sein moralisches Gefühl, das wieder auf seine Selbstkenntniß zurück wirkt, und einen edlen Stolz erzeugt, der ihn über das Reich der Sinnlichkeit, und der niedrigen Selbstley empor hebt, und seine Würde nicht herabsetzen läßt. Es kümmert ihn wenig, was die Thoren, die sich mit Rosen krönen, und jeden Augenblick zur Befriedigung der Sinnlichkeit benützen, von ihm denken. Er scheuet keinen noch so beschwerlichen und dornichten Weg, den die Pflicht ihn zu gehen gebietet. Er sieht weder zur Rechten, noch zur Linken, läßt sich weder durch Versprechungen bestechen noch durch Drohungen einschrecken, weder durch Glück, noch Un-

glück bestimmen, sondern gehet ruhig den Pfad fort, der nach seiner Einsicht einzig zum Ziele führet. Gestützt also auf das untrügliche Bewußtseyn seiner vernünftigen, und als solchen, absolut freyen Natur; gehoben durch edlen Stolz, der ihn auf das kräftigste antreibt, dieselbe zu behaupten, und um keinen Preis zu entehren, gestärkt durch die gewisse, von keinem Zweifel zu erschütternde Ueberzeugung von einem ewigen Gesetze des Rechtverhaltens, von der ewigen Fortdauer seines Geistes, die aus der Absolutheit der Vernunft, und dem unendlichen Ziele, das ihr vorgesteckt ist, folgt, von einem schlechthin übersinnlichen Princip, als dem Executor des Sittengesetzes — der Realität der Idee der Gottheit; ermuntert durch den über alles schätzbaren Beyfall des Gewissens, der von jeder guten Handlung unzertrennlich ist, durch die himmlische Empfindung der Selbstzufriedenheit, der Seelenruhe, und Harmonie mit sich selbst; ermannet durch eignes Kraftgefühl, das sich in dem Bewußtseyn von so manchem glücklich vollendeten schweren Kampfe, und errungenen Siege äußert; begeistert durch den majestätisch gebietenden, in seinem Innersten ertönenden Zuruf der Pflicht, und entzückt durch das herrliche Ziel seiner Laufbahn,

das ihm von ferne entgegen strahlet — verschließt er sein Ohr der einladenden Zauberstimme des Lasters, und wandelt muthig und getrost, und unabhängig von allem, was er nicht selbst ist, den Weg unwandelbarer Rechtschaffenheit.

§. 19.

Er verschmähet so wenig die Freuden, die ihm auf seinem Wege blühen, daß er es vielmehr für Pflicht hält, sie zu genießen; nur ernie:driget er sich nicht, die Freudenblumen außer dem Wege der Rechtschaffenheit zu pflücken. Und nur so haben sie für ihn unverwelkliche, und unaussprechlich angenehme Reize, von denen der Selbstler, der nur den sinnlichen Genuß kennt, keinen Begriff hat. Ohne Tugend läßt jeder Freudengenuß einen giftigen Stachel zurück, der in dem Herzen haften bleibt; ohne diese einzige und wahre Beglückerinn der Sterblichen ist jedes noch so glänzende Erdenglück weiter nichts, als ein vorüber gehendes Schattenbild, das in seiner Vergänglichkeit nothwendig sehr unangenehme Empfindungen erregen muß, besonders wenn das Gewissen den Vorwurf macht, daß man es mit Wegwerfung seiner ursprünglichen Würde erkauft hat. Nur für

den

den weisen Tugendfreund, so wie ihn die Philoso-
phie der Freyheit bildet, giebt es wahre Freuden,
die unsterblich sind, wie er; deren Andenken für
sein Herz immer ein süßes Labsal ist; die auch bey
dem Uebertritt in eine andere Welt ihre reizend-
Gestalt nicht verlieren; selbst in der Todesstunde,
da den Selbstler, der seine Würde der Sinnlichkeit
aufgeopfert hatte, nur Mißmuth, Eckel, und Ver-
zweifelung ergreifet, erfüllen sie seine Seele mit
Trost, verbreiten über seine verblaßten Wangen
Heiterkeit, und sanftes Lächeln, und folgen ihm
mit seinen guten Handlungen bis in die Gefilde
der Seligen, um da gleich Blumen in einen bessern
Boden versetzet, sich zu veredeln, und ohne je zu
verwelcken, für ihn in immer neuen Reizen, in
immer wachsender Schönheit zu blühen. Für ihn
ist keine Freude eitel, und vergänglich. Er spricht
nie mit einem von sinnlichen Genusse übersättigten
Thoren: Eitelkeit über Eitelkeit, und
alles ist Eitelkeit. Er erkennet und vereh-
ret in sich selbst ein ewiges, unveränderliches Gesetz,
nach welchem er alle seine Empfindungen, Gesin-
nungen, Handlungen, Genussesarten bestimmt;
und so drückt er auch den vorgänglichen Dingen die
Form der Unvergänglichkeit auf. Er läßt sich nie

bestimmen, er bestimmt alles selbst; er hängt in Absicht auf seine freyen Handlungen von nichts ab, was außer ihm ist; sondern alles, was nicht Er selbst ist, hängt in dieser Rücksicht von ihm ab. Sein Ich ist nicht das Product, nicht ein untergeordnetes Ding irgend eines andern Dinges, sollte man auch darunter die Gottheit verstehen; es schmiegt sich nicht sklavisch in die Form dessen, was außer ihm ist, sondern es ist das Princip alles Seyns, das nur durch Selbstbestimmung, durch absolute Freyheit denkbar ist; es trägt auf alles, was ist, die Form der Ichheit über, um das, was ist, zu zerstören, und, was seyn soll, hervorzubringen. Es lebt und schwebt nicht in dem, was ist, sondern, was seyn soll. Alles, was bloß ist, ist eitel und vergänglich; nur das, was seyn soll, ist ewig, und unvergänglich. Die Freuden, die der Weise genießt, sind daher nicht die, die bloß sind, die sich ihm auf dem Schauplatz der Sinnlichkeit darbieten, sondern die seyn sollen, die auf dem Gebiete des Uebersinnlichen durch das Sittengesetz bestimmt, und geadelt sind. Man kann daher immer mit untrüglicher Gewißheit zum voraus bestimmen, welche Genussesarten der weise Tugendfreund, als solcher, der Form

nach

nach verschmähen wird, sollten sie auch noch so reizend seyn, und auch, der Erfahrung zu folge, noch so viele Vortheile für die Zukunft versprechen, oder sich in ihrer Verschmähung, und Verachtung noch so fürchterlich zu rächen drohen. Der Weise kennt die Bedingungen genau, und für die ganze Ewigkeit bestimmt, unter welchen es ihm erlaubt ist, den Freudenbecher zu kosten. Diese sind nicht durch die angenehmen, oder unangenehmen, vortheilhaften, oder schädlichen Folgen bestimmt, wie bey dem Selbstler; auch ist das Grundgesetz hier nicht Mäßigkeit, sondern absolute Freyheit, und Selbstständigkeit — Gerechtigkeit im erhabensten Sinne des Wortes. Es ist Ungerechtigkeit gegen sich selbst, den Adel der vernünftigen Natur, das Göttliche, das in ihr ist, absolute Freiheit und Unabhängigkeit von allem, was die Vernunft nach ihrem Grundcharakter nicht ist, der Sinnlichkeit, die sich nie selbst bestimmen kann, sondern bloß durch thierischen Instinkt bestimmt ist, zum Opfer zu bringen, und die Vernunft, die über alles außer ihr zu herrschen durch sich selbst bestimmt ist, zur Sklavinn dessen, was seiner Natur nach bloß Sklave ist, herabzuwürdigen Die Freuden werden also bloß genossen, insofern sie als Mittel zur Beförderung des höchsten

Ver-

Vernunftzweckes, der in absoluter Freiheit und Selbstständigkeit bestehet, können angesehen werden. Sie sind daher ein Product der Freiheit, nicht der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Sinnlichkeit; und in dieser Rücksicht sind sie eben so unvergänglich, als die Quelle, woraus sie fließen, und in welche sie zurücke fließen. Auch in dieser Rücksicht, und vorzüglich in dieser bewähret sich der Ausspruch Jesu: Das Himmelreich ist in euch, es kommt nicht von außen. Nur der Selbstler sucht es außer sich.

§. 20.

So wie der Weise keine Freude, die auf seinem Wege zum höchsten Vernunftziel liegt, verschmähet, weil sie für ihn die Bestimmung hat, seine moralische Kraft zu beleben, und zu ermuntern, so fliehet er auch kein Leiden, das auf demselben liegt. Aber er suchet es nicht; dieß thut nur der Schwärmer. Er könnte es nur suchen, indem er seinen Weg verließe, und einen andern einschlüge. Aber das kann, das darf er nicht, wenn er sich vom seinem Ziele nicht entfernen will. Die Pflicht gebietet ihm also, nur über die Dornen, die auf seinem Wege liegen,

muthig,

muthig, und ohne Murren hinüber zu schreiten, fest überzeuget, daß jeder noch so beschwerliche Abschnitt seines Weges zur Seelgkeit führe. Nur so kann er den Leidensbecher, als von der Hand des Ewigen ihm dargereicht, ansehen, und nach seinem Willen mit Gelassenheit, und vollkommener Unterwerfung austrinken. Auch die Leiden sind für ihn ein Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes, bestimmt, seine moralische Kraft zu üben, und zu stärken. So gewiß er nun den Vernunftzweck will, so gewiß will er auch die Mittel, die denselben befördern, und folglich auch die Leiden, mit denen er auf seinem Wege zum Ziele zu kämpfen hat. Er weiß, daß sie ganz gewiß beseligend seyn werden, daß sich jede hier scheinbare Verwirrung in die schönste Ordnung, jeder Mißlaut in eine entzückende Harmonie auflösen wird. Das ist ihm so gewiß, als sein Selbstbewußtseyn, das auf dem Gebiete des Uebersinnlichen liegt, nach welchem Standpuncte sich ihm eine ganz neue Welt darstellt, der Erfahrungswelt völlig entgegengesetzt. Dieß ist der Grund seiner unerschütterlichen Festigkeit mitten im Sturme der schwersten Leiden. Auf seinem Standpuncte sieht er immer etwas andres, als er wirklich in der Erfahrungswelt

sieht. Das Universum mag wieder ihn alle seine fürchterlichen Kräfte aufbieten, mag drohen, über ihn zusammen zu stürzen: er steht unerschütterlich da. Denn sein eigentliches Selbst stehet auf dem Boden der übersinnlichen Welt, in welche die Kraft der sinnlichen Welt nicht eingreifen kann. Sie kann gar nicht aus ihrem Gebiete treten. Dieß kann nur die übersinnliche Kraft; sie wirkt auf die sinnliche ein. Und nur so kann die letztere der erstern widerstehen. Durch diesen Widerstand ist das Bewußtseyn, durch ihn sind Freuden und Leiden möglich, die den Zustand des Bewußtseyns ausmachen. Die übersinnliche Kraft kehret immer wieder in sich selbst, und auf das Gebiet des Uebersinnlichen zurücke; sie wirkt, nachdem sie gleichsam den ersten Stoß auf die an sich todte Sinnenwelt gethan hat, nur durch sinnliche Kraft gegen sinnliche Kraft. Sie ist also, immer einheimisch in dem Lande des Uebersinnlichen, durch das Sinnliche schlechthin unverletzbar. Durch die sinnliche Kraft der Natur außer dem Ich kann also keines weges die übersinnliche, sondern nur die sinnliche Kraft des Ich zerstöret werden, die aber bey jeder möglichen Zerstörung durch die übersinnliche Kraft immer in neuer Verherrlichung, und höherer Stärcke

gleich:

gleichsam aus den Grabe hervorgehet, so, daß die Kraft der Natur immer weniger Macht selbst auf die sinnliche Kraft des Ich äußern kann, und ihm endlich gar unterliegt, welches der Zustand der Seligkeit ist, der als ein Uebergang des Sinnlichen in das Uebersinnliche gedacht werden muß, folglich ein Zustand, der nie ganz erreicht werden kann, weil er in der Unendlichkeit liegt.

§. 21.

Wenn daher der sinnliche Mensch, der nichts höheres, als Erfahrung, welche das Gebiet des Sinnlichen ist, kennet, bey den fürchterlichen Erschütterungen der physischen und moralischen Welt zaget und bebt, und von dem Abgrunde der Vernichtung verschlungen zu werden fürchten muß, indem der Boden, worauf er stehet, wanket, und selbst zerstörbar ist: so sind dem Weisen diese Erschütterungen auf dem Gebiete der Erscheinungen gar nichts Unerwartetes, und Befremdendes; er kennet die Natur des Sinnlichen aus der Kenntniß der Natur des Uebersinnlichen, und legt dieses jenem zum Grunde. Die Natur des Sinnlichen bestehet in einer ewigen Wandelbarkeit, die des Uebersinnlichen, in absoluter Unveränderlichkeit. Wenn

also die sinnliche Natur in fürchterliche Convulsionen geräth, so ist ihm dieß eben so natürlich, als wenn sie in reizende Formen sich umbildet, und in den heitersten Frühlingstagen, wie in ihrem Brautschmucke, dastehet. Ihre gewaltsamen Veränderungen sind die Vorboten, und Mittel zu einer erquickenden Ruhe, und einer verjüngten, reizvolleren, gleichsam aus dem Grabe der Verwüstung hervorgehenden Gestalt; in dem Tode liegt die Kraft eines neuen, verstärkten, und vervielfältigten Lebens. So stehet der Weise, bey den fürchterlichsten Stürmen der in Unordnung gebrachten Sinnenwelt, furchtlos, und wie in sich selbst gewurzelt da; sein Boden wanket nicht; denn er selbst ist dieser Boden, insofern er sich seiner übersinnlichen Natur bewußt ist, und sich, wenn der Boden der ganzen Sinnenwelt wankt, und einzubrechen drohet, einzig auf sich selbst, nach seinem übersinnlichen Charakter, stützet.

§. 22.

Dieser übersinnliche Charakter seiner Natur, dessen sich der Weise bewußt ist, ist auch der Grund seiner unerschütterlichen Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer seines Geistes. Dieser Glaube ist

nicht

nicht bloßer Wunsch, den ihm das Gefühl der Lei-den, und der Trieb nach Glückseligkeit abdringt; sondern er ist nothwendiges Resultat des Glaubens an sich selbst, des reinen Selbstbewußtseyns, das jedem andern Bewußtseyn zum Grunde liegt, also des Be-wußtseyns überhaupt, das ohne ein schlechthin Ueber-sinnliches im Ich gar nicht möglich ist. Der nach der Philosophie der Freyheit gebildete Weise findet also den Glauben an Unsterblichkeit in seiner vernüftigen Na-tur so begründet, mit dem Wesen der Vernunft so innig verbunden, daß wenn er denselben verwer-fen wollte, er sich gezwungen sähe, zu bekennen, er habe keine Vernunft, kein Bewußtseyn. Ja, so gewiß er weiß, daß er ein vernünftiges Wesen, daß er als ein solches frey, und zur sittlichen, ins Unendliche fortschreitenden Vollkommenheit verpflich-tet ist, so gewiß weiß er auch, daß er, seiner übersinnlichen Natur nach, unsterblich ist.

§. 23.

Es ist zwar wahr: je erwünschter uns gewisse Lehren sind, desto geneigter sind wir auch, sie zu glauben. Denn was wir wünschen, das glauben wir auch leicht. Aber aus der Angemessenheit ei-ner Lehre zu den Wünschen unseres Herzens folgt weder ihre Wahrheit, noch Falschheit. Der red-

liche Forscher, dem auch die trostloseste Wahrheit theuerer ist, als die glänzendste Verheißung des Irrthums, wird bey der Prüfung solcher Lehren, die den Wünschen unseres Herzens in einem hohen Grade entsprechend sind, um so vorsichtiger zu Werke gehen, die Gründe und Gegengründe um so unpartheyischer abwägen, und bey der ganzen Untersuchung um so strenger verfahren, weil der Verstand durch die Eigenliebe in einem solchen Falle leicht bestochen werden, und auf Kosten der Wahrheit für den Irrthum entscheiden kann. Unter diese Lehren gehöret vorzüglich die von der Unsterblichkeit der Seele. Für einen guten Menschen, besonders für den unglücklichen, verfolgten, gekränkten Tugendfreund, kann wohl nichts erwünschlicher seyn, als die gewisse Wahrheit dieser Lehre. Aber die Gründe, die hier eine feste Ueberzeugung gewähren, und jeden Zweifel ausschließen, sind um so schwerer zu entdecken, da der Gegenstand der Untersuchung ganz außer dem Felde der Erfahrung liegt. Die Geschichte dieser Lehre, insofern man sich bestrebte, sie theoretisch zu begründen, zeigt, wie leicht sich auch die größten Denker, in Betreff derselben, durch die Wünsche ihres Herzens täuschen ließen, und Gründe für hinreichend, und ent-

entscheidend hielten, die vor dem Tribunale der Partheylosen Vernunft als ganz ungültig, und hie: her gar nicht passend verworfen werden. In den oft sehr traurigen Lagen, in welche die Vorsehung den weisen Tugendfreund versetzt, und bey dem Be: wußtseyn, daß die schweren Leiden, die ihn drü: cken, keinesweges Folgen des Lasters, sondern viel: mehr seines Eifers für Tugend und Wahrheit sind, ist der Glaube an Unsterblichkeit den sehnlich: sten Wünschen seines Herzens gemäß. Aber schon lange gewohnt, Vorurtheile, wenn sie auch seinem Triebe nach Glückseligkeit noch so entsprechend wä: ren, scharf ins Auge zu fassen, auf das strengste zu prüfen, und sogleich zu verwerfen, so bald er sie als solche anerkennt, und nach dem untrüglichen Grunde, von dem er ausgehet, bald anerkennen muß, ist er auch in seinem größten Elende, aus Liebe zur Wahrheit, entschlossen, sich sogar den einzigen Trost, der ihm noch übrig bleibt, den Trost, der aus der Hoffnung eines besseren Lebens entspringt, zu rauben, und denselben aufzugeben, so bald er diese Lehre grundlos, und irrig finden sollte.

§. 24.

Aber auf dem Standpuncte, auf welchen die Philosophie der Freyheit den Menschen hebt, und der durchaus übersinnlich ist, hat nicht die geringste Gefahr statt, daß sie fallen sollte, diese tröstliche, Herz und Geist erhebende, und mit der Natur der Vernunft innigst verbundene Lehre. Nur auf dem Standpuncte jener verderblichen, und erniedrigenden Philosophie, die, da sie bloß von Erfahrung ausgehet, und die Vernunft durch lauter Dinge bestimmen läßt, nothwendig die moralische Freyheit, deren Wesen in Absolutheit bestehet, aufhebt, — nur auf diesem Standpuncte ist diese an sich untrüglich gewisse Lehre bloß ein reizender Traum, ein ganz grundloser Wunsch, dem man nur durch die größte Inconsequenz objective Wahrheit zuschreiben kann. Aber in dem Systeme der Philosophie der Freyheit hält sie jede Prüfung aus. Sie wird in eben dem Verhältnisse fester begründet, als sie schärfer geprüpft wird, nachdem man sich von dem Gängelbande des Ansehens, und der sinnlichen Erfahrung ganz los gemacht hat. Sie bleibt, wie auf einen Felsen gegründet, in Verbindung mit einigen wenigen, ganz einfachen, und wesentlichen

Re:

Religionssätzen, unerschütterlich fest stehen, wenn auch das ganze ungeheuere, nur auf Sand gebaute, und unzusammenhängende Gebäude des Sectenglaubens zusammenstürzt; sie ragt majestätisch unter diesen Trümmern hervor.

§. 24.

Ja, seligste aller Hoffnungen, nur der Weise, in der Schule der Freyheit gebildet, weiß es mit der untrüglichsten, und unmittelbarsten Gewißheit, die sich nicht auf Objecte, sondern auf das Selbstbewußtseyn gründet, daß du nicht Täuschung, nicht ein reizender Traum bist, so wenig das Bewußtseyn seiner vernünftigen Natur, des erhabenen Sittengesetzes, und seiner Bestimmung zur Heiligkeit, die nur in einem unendlichen Fortschritte als möglich gedacht werden kann, eine Täuschung, ein Traum bist! Ein Kind der moralischen Freyheit, aus dem Schoose des schlechthin Uebersinnlichen geboren, bist du über die ganze Sinnenwelt, über alles wirkliche, und mögliche Seyn, und folglich auch über allen Zweifel, der nur aus dem Denken, das immer an das Seyn gebunden ist, entstehen kann, unendlich erhaben. Zwar gehest du ursprünglich aus einem absoluten, nur nach dem Gesetze der

Freyheit bestimmten Handeln, aus dem durch sich selbst begründeten Grunde alles Rechthandelns, aller reinen Tugendliebe hervor, und wirst dadurch begründet. Aber du wirkst selbst auf den Grund, aus dem du entspringest, wieder zurück, und belebest die moralische Kraft aufs neue. In dieser Rücksicht hat dir die Tugend selbst viel zu verdanken, indem du mit der moralischen Kraft in Wechselwirkung stehest. Du machst dem Rechtschaffenen die sonst so ernste Pflicht zu einer gefälligen Freundin, und verbreitest über ihr majestätisch gebietendes Angesicht alle Grazien der Liebe und Anmuth! Du bewaffnest den Tugendfreund mit Heldenmuth, wenn das Laster mit allen Reizen sein Herz bestürmet, wenn die Lasterfreunde ihn locken, wenn ihr Hohngelächter ihn kränkt, wenn der rauhe, beschwerliche Weg der Pflicht ihn schreckt! Du hebst ihn mit sanfter, liebevoller Hand von jedem Falle auf, den er aus Schwachheit, und ermüdet, durch den sich immer wieder erneuernden Kampf wider das Laster, hie und da thut, und spornst ihn zu neuem Eifer in der Verfolgung seines Zieles! Du lehrest ihn im Glücke Mäßigung, Bescheidenheit, Vorsicht und Wachsamkeit; labst ihn mit dem Becher unschuldiger Freuden, giebst jedem Genusse

dadurch, daß du ihm die Form der Unvergänglich-
keit aufdrückest, neue Reize, Stärke und Würde;
lässest ihn im Schoose der trautesten Freundschaft,
der zärtlichsten Liebe, und der häuslichen Glückse-
ligkeit einen Vorgeschmack des Lebens der Seligen
finden, wo ewiger Friede, und die vollkommenste
Harmonie der Seelen herrscht; du streuest Blu-
men auf den Dornenpfad, den die Vorsehung ihn
wandeln läßt; du wischest ab mit zärtlicher Hand
die Kummerthränen, die ihm vom Ange rollen, und
träufelst heilenden Balsam in sein wundes Herz.
Du bist seine unzertrennliche Gefährtin selbst bis
in schauervolle Kerker, in welche ihn die Verfol-
gungswuth des Fanatismus, oder die empörte Ra-
che politischer Tyranney nicht selten wirft, weil er
seine Ueberzeugung, sein Gewissen, seine Men-
schenwürde auf keine Weise zum Opfer bringen will;
hier erhellest du ihm, der Sonne gleich, die fürch-
terlichsten Finsternisse, und erleichterst seine drü-
ckenden Feßel; da stählest du sein Herz mit dem
edelsten Trotz, der ihn über alle irdische Hoffnung
und Furcht, über alle Reize und Schreckbilder,
über alle Drohungen und Todesarten, welche die
sinnreiche Grausamkeit der Diener der Altäre und
Thronen zur Qual des Wahrheits- und Tugend-

freundes erfunden hat, und über die ganze Schreckenmacht der Sinnenwelt mit dem Hochgefühle seiner ursprünglichen Würde hinweg sehen, und von seinem einmal gefaßten Entschlusse, seinen Seelenadel zu behaupten, nicht um einen Schritt abweichen läßt. Du begleitest ihn endlich bis auf das Blutgerüst, schaffest in demselben Augenblicke einen Himmel in seiner Seele, als er die irdische Hölle erblickt, die der Fürst der Finsterniß für ihn bereitet hat, entzückest ihn an den Pforten eines martervollen Todes durch die glänzenden Aussichten, welche durch die schwarze Gewitterwolke gleich der aufgehenden Sonne, durchschimmern, und beschließest hier sein Bewußtseyn mit dem unaussprechlich frohen Gedanken, daß es nun vollbracht sey.

§. 26.

Wohl dem Manne, der sich stäts bestrebt hat, seine Freyheit, seine Selbstständigkeit, und Unabhängigkeit von allem, was er nicht selbst ist, seine Würde, und Selbstherrschaft über alles, was ist, nach dem ewigen Gesetze dessen, was seyn soll, zu behaupten, sich durch nichts bestimmen zu lassen, sondern alles durch das Machtgebot der Freyheit zu bestimmen, den kein noch so glänzendes Er-

den:

denglück, kein noch so schauervolles Unglück bewegen konnte, zu thun, was er nicht thun sollte; der jeden noch so reizenden Freudengenuß verschmähte, wenn er für den Adel seiner vernünftigen Natur entehrend war, und jedes Leiden übernahm, wenn er demselben nicht ausweichen konnte, ohne der Pflicht treulos zu werden! Wohl ihm in allen Verhältnissen des Lebens, besonders aber in dem entscheidenden Momente des sich ihm nähernden Todes! Mit Heiterkeit blickt er zurück auf das, was verflossen ist; mit Entzücken sieht er dem entgegen, was noch für ihn kommen, und werden soll.

§. 27.

Die Tugend ist in diesem Leben größtentheils nur Kampf, nicht aber durch Klügeley geleiteter Sinnengenuß, wie die Philosophie der Knechtschaft lehret; aber gegen das Ende der irdischen Laufbahn, wo man sagen kann: Es ist vollbracht, da fängt sie an, Genuß zu werden, der nur in der übersinnlichen Welt für sie zu finden ist, so wie sie aus dem Schoose derselben hervorgehet. O wie belohnend ist für den Tugendfreund das Bewußtseyn, daß er sich redlich bestrebt

habe,

habe, immer besser zu werden, und der Pflicht stets treu zu bleiben! Wie heiter und erfreulich ist für ihn der Rückblick auf seine verflossenen Lebensjahre, die in einem unverdrossenen Streben nach Selbstveredlung, und in einer gemeinnützigen Thätigkeit vorüber geeilt sind; der Rückblick auf den so mühsamen, mit lauter Dornen verwachsenen Weg, den er durchbrechen mußte, auf so viele glücklich überstandene Gefahren, besiegte Hindernisse, standhaft erduldete Leiden, auf so manchen mit Heldenmuth bestandenen Kampf, und errungenen Sieg gegen Thorheiten und Laster, auf so viele schmerzliche Opfer, die er der Pflicht brachte, auf so manche geräuschlose Handlungen der Wohlthätigkeit, Dienstfertigkeit, Menschenliebe und Selbstverläugnung, wodurch er oft den reizendsten Sinnengenuß verschmähte, weil ihn die Stimme des Gewissens verdammte, und dafür ein Heer drückender Leiden übernahm, weil es die strenge Pflicht foderte. Wie tröstend, und entzückend ist für ihn der Blick über das Grab, wo die verkannte, gekränkte, unter die Füße getretene Tugend ans Licht gezogen, gerechtfertiget, und auf das vollkommenste entschädigt, wo das Verdienst nicht mehr nach Geburt, Stern, Ordensband und

ganz

ganz zufälligen Vorzügen eines blinden Glückes, sondern nach den ewigen und unwandelbaren Gesetzen der Vernunft bestimmt und belohnet wird, wo die durch unzählige schwere Kämpfe und errungene Siege verstärkte moralische Kraft nach und nach die Sinnlichkeit der Vernunft vollkommen unterwerfen, den Tugendfreund von den Gegenständen außer ihm, die ihm in diesem Leben zu seinem Wohlseyn unentbehrlich waren, immer unabhängiger machen, und die Tugend, die im Stande der Prüfung beschwerlicher Kampf war, zum seligsten, vollesten Selbstgenuße verwandeln wird; wo es in einem wahren Gottesstaate, in der Gesellschaft der weisesten, besten, und würdigsten Menschen ungemein leicht seyn wird, dem Ideale der Heiligkeit in einem unendlichen Fortschritte sich immer mehr zu nähern, an Erleuchtung des Verstandes, und Veredlung des Herzens stets zu wachsen!

§. 28.

Dieß ist der edle Sinn, womit die Philosophie der Freyheit ihre Verehrer begeistert; dieß der göttliche Charakter, der ihr eigen ist, und den sie denen giebt, die ihre Stimme hören. Sie war schon da in dem Herzen und den Handlungen aller edlen,

len, und guten Menschen, die je waren, ehe sie durch den Geist theoretisch aufgefaßt, und systematisch dargestellt werden konnte. Sie war in praxi vorzüglich dem Weisen aus Nazareth eigen, dessen ganzes Leben ein lebendiger Abdruck derselben war, weßwegen er auch mit vollem Rechte das Prädicat Gottessohn, und zwar in einem unendlich erhabeneren Sinne verdiente, als der ist, den der Sectengeist erträumte. Mit demselben Rechte wird er, der in seiner Person die Menschheit zur Gottes-würde erhob, und die Gottheit gleichsam sichtbar darstellte, das Haupt aller wahren Verehrer der Tugend und Frömmigkeit in alle Ewigkeit seyn, und bleiben. Es kann nie der Zeitpunct kommen, wo man sich seiner zu schämen hätte. Ein solcher Zeitpunct könnte nur der seyn, da die Vernunft zu sich selbst sagen müßte: Ich bin nicht. Aber dieß kann nie der Fall seyn. Nur diejenigen, die durch Vorurtheile verblendet, seinen göttlichen Charakter nicht kennen, können sich seiner schämen. In demselben Momente, als die Binde von ihrem Auge fällt, und sie ihn in seiner wahren Gestalt erblicken können, müssen sie seine Anbether werden. Denn die Vernunft kann sich nicht selbst verachten. Nur in ihr liegt das Göttliche,

liche, vor dem die Menschen unter allen Nationen, die bis zur höchsten Cultur Gebildeten, und die Barbaren niederfallen, dem ihre Anbethung gilt; die Symbole für die Sinnlichkeit mögen seyn, welche sie wollen. Gott ist die reine Vernunft, ohne Verstand, der immer beschränkt, und an ein Seyn gefeßelt ist; in dem Menschen ist dieselbe Vernunft auf eine unbegreifliche Weise an den Verstand, an Schranken gebunden. Nur in dem Maaße, als man sich über den Verstand erhebt, nähert man sich der Gottheit. Kein Mensch kann die Vernunft ganz verläugnen, und ganz Verstand werden; der Verstand ist nur möglich durch die Vernunft. Aber man kann die Vernunft zum Dienste des Verstandes mißbrauchen, und dieß ist die Wegwerfung der Menschenwürde, der Grund aller Unmoralität. Diese Kunst lehret theoretisch der Dogmatismus, und übt praktisch jeder Böse-wicht.

§. 29.

Jener göttliche Mann aus Nazareth verabscheute diese Kunst theoretisch und praktisch; und dieses brachte ihn ans Kreuz. Der ganze Geist seiner Lehre gieng dahin, die Vernunft aus der

Sklave-

Sklaverey des Verstandes zu reissen, diesen unter das Joch des Glaubens und Handelns der Vernunft zu bringen, und auf solche Art den Menschen in seine ursprüngliche Würde wieder einzusetzen. Seine Lehre ist, wie die der einzig möglichen Philosophie, die Lehre der moralischen Freyheit, die durch den Verstand verlohren gehet, und nur durch die Vernunft, die kein Seyn, sondern bloßes durch sich selbst bestimmtes Handeln ist, behauptet werden kann. Die Wahrheit, die nur aus der Vernunft hervorgehet, sagt jener erhabene Lehrer, wird euch frey machen, weil sie nur ein Product der Freyheit ist. Alle bisherige Philosophie bis auf Fichte gieng dahin aus, die Vernunft dem Verstande, die Freyheit der Naturnothwendigkeit, das Göttliche der Sinnlichkeit zu unterjochen, und das menschliche Verderben systematisch zu verewigen. Mit dem göttlichen Geiste der Lehre jenes Weisen aus Nazareth schließet sich die neueste Philosophie auf das innigste an, und vollendet erst theoretisch, und dann praktisch das große Werk, wozu jener den Grund legte, und dessen Vollendung er am Kreutze in eben dem Momente, als der Fonatismus, und die Politik in ein wildes Siegesjayrey über die erträumte gänzliche

Zerstö-

Zerstörung desselben ausbrach, durch ein mächtiges, triumphirendes Rufen verkündigte, und mit eben der Gewißheit voraus sah, als er wußte, daß die Vernunft nicht Unvernunft ist, frühe oder spät zum vollen Bewußtseyn erwachen, und ihre Rechte über den klügelnden Verstand geltend machen muß. Vielleicht wird hier mancher Leser zum Lächeln über diese, wie ihm dünkt, philosophisch-christliche Schwärmerey gereizt. Ich muß es geschehen lassen. Aber man mag darüber nicht bloß lächeln, sondern auch so bitter spotten, als man will, so wird mich doch nichts in meiner Ueberzeugung wankend machen, weil ich mir ihrer Vernunftmäßigkeit innigst bewußt bin. Ich erwarte mit voller Zuversicht die vollkommene Einstimmung aller derer, die den ächten Geist des Christenthums, und der neuesten Philosophie kennen. — Für mich ist nichts gewisser, als daß das Christenthum durch die neueste Philosophie eine Vollkommenheit und Würde erhalten werde, die es noch nie hatte, die es der Vernunft ewig ehrwürdig, und gegen alle Angriffe schlechthin unverletzlich machen wird. Alle bisherige Philosophie machte es unmöglich, in den Geist des ächten Christenthums einzudringen, weil sie, von dem Verstande, oder der Vernunft, als bloßem

Raisonnirvermögen, ausgehend, sich den Eingang in das Heiligthum der Vernunft selbst, als freyen Handelns, verschloß, ja dieselbe vernichtete; indem sie sich mit sich selbst entzweyete. Die neueste Philosophie gehet, wie das Christenthum, von der moralischen Freyheit aus, und ist daher eine Aussöhnung der Vernunft mit sich selbst, und des Christenthums mit der Vernunft. Ich behaupte nicht, daß der Weise aus Nazareth im eigentlichen Sinne ein Philosoph war, oder die Absicht hatte, Philosophie zu lehren; daß er daher die moralische Freyheit, die allen seinen geistvollen Lehren zum Grunde liegt, als wirklichen ersten Grundsatz bestimmt aufstellte und systematisch entwickelte. Diese Behauptung wäre eine christlich-philosophische Schwärmerey. Aber es ist doch sichtbar die Tendenz aller seiner Lehren, die Gesinnungen und Handlungen der Menschen auf die Behauptung der moralischen Freyheit, als der ursprünglichen Würde der Vernunft, zu begründen. Was er lehrte, gieng nicht aus einer philosophischen Einsicht der moralischen Freyheit, sondern aus einem reinen Herzen, aus einem lebhaften Gefühle derselben hervor, und wurde, so wie es aus dieser lauteren Quelle kam, durch den Verstand, der durch keine

Vorurtheile einer bloß räsonnirenden Philosophie verschroben war, aufgefaßt, ohne systematisch geordnet, oder scharf bestimmt zu werden.

30.

Dieß war der Fall bey allen den Tugendlehrern, die nur ursprünglich Zöglinge des Herzens und des Gewissens, und nicht des Verstandes waren, oder die vielmehr den Verstand in die Schule des Herzens und des Gewissens schickten, und bey jedem Zweifel sich da Rathes erholten. Und daher kommt es, daß ihre Lehren weit vernünftiger sind, als die der größten Philosophen, die die Sache ganz verkehrt anfiengen, und das Herz und Gewissen in die Lügenschule der räsonnirenden Vernunft (des Verstandes) schickten, und verdarben. Das Herz ist über den Verstand; das reine Herz ist die Vernunft selbst in ihrem ganz freyen Streben ins Unendliche. Die Vernunft kann sich in dieser ihrer Absolutheit selbst nicht fassen; sie wird Verstand, indem sie sich zum Theile fasset, nur ein bestimmtes Quantum ihres unendlichen Strebens auffasset, und sich selbst als Vernunft entgegen setzt, wodurch sie sich Objecte schaffet, über die sie stets hinüber strebt. Die Vernunft ist also über

den Verstand, und über alles Seyn, über alle Objecte, die erst durch sie möglich werden, unendlich erhaben. Sie ist ursprünglich durch kein Object durch kein Seyn gefeßelt, wie der Verstand; und nur in dieser Rücksicht ist sie absolut, selbstständig, frey, indem sie nur von sich selbst abhängt. Dieses freye Streben der Vernunft ist die rein moralische Freyheit, die sich in Gegensatz mit dem, was ihr widerstrebt, als ein absolutes Gefühl von Würde und Erhabenheit über alles, was nicht frey ist, über die ganze Sinnenwelt, ankündigt. Diesem Gefühle, welches das moralische heißt, folgte der göttliche Mann aus Nazareth; aus ihm schöpfte sein Verstand. Es ist auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns der Grund alles Rechtverhaltens; dieses wirkt jedoch auf dasselbe zurück, und verstärkt es. Es wird Gewissen, insofern es sich mit sich selbst, als ursprünglicher Grund des Rechtsverhaltens mit dem wirklichen Handeln in der Sinnenwelt, vergleichet, und in dieser Handlung entweder mit sich harmonirt, oder sich mit sich selbst entzweyet. Es kündigt sich durch kein Müssen, wie die sinnlichen Gefühle, die Affectionen, sondern durch ein Sollen an. Sein Grundgesetz ist also nicht Naturnoth-

nothwendigkeit, sondern Freyheit. Es wird sich selbst nothwendig zum Gesetze, insofern es sich nothwendig anschauet, und strebt in der Sinnenwelt sich zu realisiren. Es ist daher absolut, nur von sich abhängig, wenn man die Vernunft, wie sie wirklich ist, als ein Handeln, dem widerstanden wird, betrachtet.

§. 31.

Eben dieses absolute Gefühl, — die Freyheit in ihrer Selbstanschauung, und Entgegensetzung gegen das, was sie nicht ist — ist zugleich der Grund aller theoretischen, objectiven Wahrheit. Ohne dasselbe ist gar keine Wahrheit möglich, und kein Verstand denkbar. Denn nur dadurch, daß es ursprünglich ins Unendliche strebt, kann ein Etwas erstrebt, kann ein Widerstand, ein Ding, wahrgenommen, und gedacht werden. Sehr wahr ist in dieser Rücksicht, was diesem Gefühle zu folge, ohne alle philosophische Einsicht, der Weise aus Nazareth sagt: Selig, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott (als die Quelle aller Wahrheit, die ursprünglich in eines jeden Herzens strömet) anschauen.

§. 32.

Eben so wenig will ich behaupten, daß das Christenthum bisher ganz verkannt wurde. Es hätte nothwendig ganz verkannt werden müssen, wenn die Behauptung der Philosophen wahr wäre, daß die Religion ursprünglich ein Product des Verstandes, und nicht vielmehr des Herzens und Gewissens wäre. Ja es hätte nach dieser Voraussetzung gar nicht entstehen können. Es kann nur verkannt werden von Menschen, deren moralisches Gefühl entweder durch die Knechtschaft des Lasters, oder einer geistlosen Philosophie, die das Herz in die schneidende Form des Verstandes pressen will, abgestumpft worden ist. Es wurde hingegen in eben dem Verhältniß rein aufgefaßt, als man sich von den Feßeln entehrender Leidenschaften, und des beschränkten Verstandes losmachte, und es nach den Foderungen des Herzens, und des Gewissens bestimmte. Nur Männern in der Schule des Herzens erzogen, nur Menschen eines guten Willens, die ihren Verstand immer dem moralischen Gefühle, und dem Gewissen unterwarfen, nicht aber dieses nach dem dialektischen Schein der ersten bestimmten, erschien das Christenthum in seiner natürlichen Schönheit,

und

und Würde. Ein solcher Mann war vorzüglich Luther, der ursprünglich bloß durch ein lebhaftes Gefühl der moralischen Freyheit, nicht aber durch deutliche Einsicht des Verstandes geleitet, den grossen Gedanken fassen konnte, ein Werk zu unternehmen und durchzusetzen, was vorher alle Mächtige der christlichen Welt nicht durchsetzen konnten, ob sie gleich einigemale ernsthafte Versuche dazu machten, das Werk nämlich, die Religion der Freyheit loszumachen von den Sklavenfeßeln der Hierarchie. Der große, allgewaltige Stoß gegen das fürchterliche, nach allen Gesetzen des Verstandes aufgeführte, und, wie es schien, der Ewigkeit trotzende Gebäude des Pabstthums, wodurch es Luther mit schrecklichem Getöse zu Boden warf, kam nicht aus seinem Verstande, sondern aus seinem Herzen. Nach den Gesetzen des Denkens in Beziehung auf einige Grundvorurtheile, die Luther bis an sein Lebensende beybehielt, und für die er selbst, als für göttliche Wahrheiten mit eben dem Feuereifer focht, mit dem er das Pabstthum unaufhörlich verfolgte, hätte jener Stoß durchaus nicht geschehen dürfen. Luther hatte z. B. von der Offenbarung einen Begriff, nach welchem das Pabstthum schlechthin nöthig ist. Vor dem Rich-

terstuhle des Verstandes mußte Luther verlieren; aber vor dem höheren Tribunal des Herzens und Gewissens stand er mit einer Zuversicht da, die alle Furcht, je verdammt werden zu können, ausschloß. Das Herz siegte über den Verstand; und so war es möglich, daß der Verstand über sich selbst siegte, und sich in gewisser Rücksicht aufhob. Der Verstand, der von dem Herzen ausgehet, der natürliche Verstand kam in Collision mit dem Verstande, der von sich selbst ausgehet, mit dem künstlichen Verstande, der willkürlich, ohne auf ein vorhandenes Gefühl, als den Grund aller Realität, Rücksicht zu nehmen, etwas bestimmt, das heißt, erdichtet, sich dadurch selbst täuschet, und ohne diese Selbsttäuschung zu merken, auf die, sen grundlosen Grund ein ganzes System von eben so willkührlichen Begriffen errichtet. Dieß war bey Luthern der Fall. Durch Inconsequenz, durch einen Widerstreit des Verstandes, der vom Herzen ausgehet, und des Verstandes, der von sich selbst ausgehet, fieng er sein großes Werk an, durch dieselbe Inconsequenz setzte er es bis an seinen Tod fort. Durch eben diese Inconsequenz erhielt sich die protestantische Kirche bis auf unsere Zeiten gegen das nach der Ansicht der bisher herrschen:

schenden dogmatischen Philosophie weit stärkere, ja schlechthin unantastbare und unbesiegliche Pabstthum. Die katholischen Polemiker waren daher den protestantischen ungleich weit überlegen. In der katholischen Polemik, als solcher, herrscht durchgängige Consequenz, in der protestantischen nichts, als Widerspruch. Das Pabstthum ist äußerst verständig, aber unvernünftig, ja das Grab der Vernunft; der Protestantismus ist äußerst vernünftig, aber durchaus unverständig, und das Grab des Verstandes. Nur durch Unverstand konnte Luther als Fundamental-Grundsatz aufstellen, daß die Religion' ihrem Wesen nach Gewissensfreyheit sey, und folglich jede Auctorität außer dem Gewissen verwerfe. Denn in dem Begriffe von Offenbarung hob er diese Freyheit auf, und setzte eine Auctorität fest, von welcher das Gewissen abhängen sollte. Aber jener Grundsatz gehet unmittelbar aus der Vernunft, als bloßer Freyheit hervor, und ist daher absolut, und unabhängig von dem Verstande, wahr. Die räsonnirende Vernunft mag dagegen einwenden, was sie will; sie kann denselben so wenig vernichten, als sie die ursprüngliche, an gar kein vorhergehendes Denken gebundene, sondern den Urgedanken selbst hervor-

bringende, und jedes Denken bestimmende Vernunft, zu vernichten vermag. Der Grundgedanke Luthers, daß die Religion Gewissensfreyheit sey, war so wenig ein Resultat seines Verstandes, daß er vielmehr mit demselben in geradem Widerspruche stand. Er gründete sich bloß auf den absoluten Machtspruch des moralischen Gefühles, und des Gewissens, nach welchem die Religion Gewissensfreyheit seyn soll. Diesen Machtspruch faßte erst der Verstand auf, und bestimmte ihn auf seinem Gebiete nicht durch ein Sollen, sondern durch ein Seyn, und zwar allen Grundsätzen zuwider, die Luthers Verstand schon aufgenommen hatte, nach welchem die Religion unmöglich Gewissensfreyheit seyn kann, sondern vielmehr das Gewissen in Feßeln schlagen muß, wie im Pabstthume.

§. 33.

Durch diesen absoluten Machtspruch des Gewissens, der den wohlthätigen und edlen Geist des Protestantismus ausmacht, legte Luther den Grund zu einer durchaus reinen Religionstheorie, und zu einer Reformation des Christenthums, an die er so wenig dachte, daß sie vielmehr seinem

Den-

Denken ganz zuwider ist, ob sie gleich seinem grossen, durch das lebhafteste Gefühl der moralischen Freyheit über alles Denken, und über die ganze Sinnenwelt unendlich erhabenen Herzen ganz entspricht. Durch diese Reformation wird das Christenthum mit der Vernunft sowohl, als mit dem Verstande, oder mit der ursprünglichen, absoluten Vernunft, die rein praktisch, nichts, als Freyheit ist, und der theoretischen, abgeleiteten Vernunft, die an Objecte gebunden, insofern nicht frey ist, ganz ausgesöhnet, und folglich gegen alle Angriffe der sich selbst verkennenden theoretischen Vernunft, und des auf dieselbe sich stützenden Pabstthums für immer sicher gestellt. Diese für die ganze Menschheit höchst wohlthätige Reformation ist nur durch die Philosophie der Freyheit möglich. Die Freyheit erkennet sich hier nicht vermittelst eines Gefühles, sondern durch sich selbst, vermittelst ihrer Absolutheit. Hier wird die Freyheit nicht an ein Gefühl gebunden, sondern das Gefühl an die Freyheit. Die menschliche Vernunft ist in ihrer Wirklichkeit Absolutheit und Beschränktheit zugleich; es drängt sich uns ein nothwendiges Bewußtseyn von Freyheit sowohl, als Naturnothwendigkeit auf. Die Vernunft in der Wirklichkeit

ist

ist ein Streben, oder ein Handeln, dem widerstanden wird, also zwar Freyheit, aber doch nicht bloße, absolute, sondern beschränkte Freyheit. Das absolute Streben der Vernunft ist nichts, als ein Fühlen, — Absolutheit und Beschränktheit in Verbindung. Aber nur auf dem höheren Standpuncte der Philosophie der Freyheit ist in dem Gefühle Absolutheit und Beschränktheit zugleich. Auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns ist das Gefühl Wahrnehmung der bloßen Beschränktheit, des Bestimmtseyns, nicht aber des Selbstbestimmens. Jeder Act der Freyheit erscheint hier als bestimmt. Es bleibt daher immer problematisch, ob das aus dem Gefühle entspringende nothwendige Bewußtseyn von Freyheit nicht täusche, und die Freyheit, so wie sie uns erscheint, an sich weiter nichts, als ein Schein, als bloße Naturnothwendigkeit sey. In diese Schlinge, welche die theoretische Vernunft der Freyheit legt, und wodurch sie dieselbe aufhebt, fiel selbst Luther. Er, der bloß durch ein lebhaftes Gefühl der Freyheit geleitet, den absoluten Machtspruch that, daß die Religion bloß Gewissensfreyheit, und nicht Gebundenheit an Auctoritat sey, und dadurch das mächtige Pabstthum niederdonnerte, behauptete zugleich,

gleich, durch die theoretische Vernunft verführet, daß die Freyheit an sich meiter nichts, als Knechtschaft sey, und nur durch eine höhere Kraft bestimmt werden müsse, wenn sie sich als Freyheit durch Befolgung des Sittengesetzes, die ohne jene höhere Kraft unmöglich sey, behaupten wolle. Dieses sucht er vorzüglich in seinem Buche: De *servo* arbitrio darzuthun. Auf dem Gesichtspuncte der theoretischen Vernunft sind die Begriffe Absolutheit und Beschränktheit, nach welchen die menschliche Freyheit, wie sie wirklich ist, und wie sie sich in Handlungen äussert, oder durch ein nothwendiges Bewußtseyn ankündigt, schlechthin widersprechende Begriffe. Die theoretische Vernunft muß daher behaupten, daß das Wesen der Vernunft entweder bloße Freyheit, oder bloße Naturnothwendigkeit sey. Das erste ist die Behauptung des transcendenten Idealismus, wenn er consequent verfahren will, und das zweyte die Behauptung des Dogmatismus, der in seiner Consequenz immer Determinismus ist. Durch das erste wird das nothwendige Bewußtseyn von Beschränktheit, oder Naturnothwendigkeit; durch das zweyte das nothwendige Bewußtseyn von Absolutheit, oder

Frey-

Freyheit als Täuschung, und leerer Schein dargestellt.

§. 34.

Die Vernunft muß also einen Schritt weiter thun, als das gemeine Bewußtseyn, das sich einzig auf das Gefühl gründet; sie muß über jedes mögliche Gefühl, insofern es bloß gegeben ist, also selbst über das Gefühl der Freyheit, oder über das Gewissen hinausgehen. Dieß kann nur durch bloße Freyheit des Denkens, die über alles Gefühl, und über alles schon bestimmte Denken erhaben ist, also durch ein absolutes Denken geschehen. Dieses thut die Philosophie der Freyheit. Sie erzeuget ein Bewußtseyn der Freyheit durch bloße Freyheit. Sie abstrahirt von allen Schranken, womit die Freyheit in der Wirklichkeit umgeben ist. Dieses kann die Vernunft, wenn sie frey seyn soll, und muß dieses thun, um die Freyheit in ihrem ursprünglichen Charakter kennen zu lernen, und sich dann daraus erklären zu können, wie es möglich sey, daß die Freyheit in der Wirklichkeit Absolutheit und Beschränktheit zugleich sey, welches der Hauptanstoß der theoretischen Vernunft, und der Grund aller ihrer Verirrungen ist, indem sie auf ihrem Stand-

punkt,

punkt, um den nothwendigen Widerspruch zu heben, sich genöthiget findet, die Vernunft in der Wirklichkeit entweder als bloße Absolutheit, oder als bloße Beschränktheit zu bestimmen, wodurch aber eigentlich beydes aufgehoben, und die Vernunft selbst vernichtet wird. Die Philosophie der Freyheit abstrahirt also von allen Schranken, wodurch die Freyheit in der Wirklichkeit nothwendig bestimmt ist, und denkt sich die Freyheit durch eine bloße Idee, die sie sich absolut, also durch bloße Freyheit, unabhängig von allen Schranken, schaffet, durch eine Idee also, die weder aus einer andern Idee, noch aus einem Begriffe, noch aus einem Gefühle hervorgeht, sondern die als der Grund jeder möglichen Idee, jedes Begriffes, und jedes Gefühles gesetzt wird. Sie macht dadurch anfangs bloß den Versuch, ob sich daraus das Bewußtseyn der Beschränktheit, und da jedes mögliche Bewußtseyn beschränkt seyn muß, das Bewußtseyn überhaupt erklären lasse.

§. 35.

Dieser Versuch gelingt ihr nach Wunsch. Auf dem Standpuncte ihrer absoluten Idee, auf welchem sich die Freyheit als bloße Freyheit vor allem

Ge:

Gefühle und Bewußtseyn anschauet, findet sie nun, daß die Beschränktheit (das Seyn) aus der Absolutheit (aus dem bloßen Handeln), nicht aber umgekehrt, hervorgehen müsse; daß die Freyheit nur darum als nothwendig beschränkt erscheine, weil sie sich selbst nothwendig beschränkt hat. Was das gemeine Bewußtseyn ausagt, nämlich daß die Vernunft in allen ihren Handlungen beschränkt sey, das begreift sie nun aus ihrer absoluten Voraussetzung. Alles, was die Vernunft hervorbringt, ist beschränkt; aber diese Beschränktheit ihres Wirkens ist kein Product der bloßen Beschränktheit, wie dasjenige, was durch die bloßen Dinge hervorgebracht wird; sondern die Vernunft bestimmt ihre Schranken selbst, die ihr wesentlich sind, und aus welchen sie nie treten kann. Eben dadurch, daß gesagt wird, daß die Vernunft ihre Schranken selbst, also unabhängig von allem, was sie nicht ist, folglich bloß für und durch sich selbst bestimme, wird zugleich nothwendig behauptet, daß sie dieses nur durch absolute, unbeschränkte Freyheit thun könne, und sie folglich ursprünglich nichts als absolute Freyheit sey, weil sie sonst keine Schranken weder in Absicht auf sich, noch in Absicht auf das, was sie sich entgegen setzt, und als bloßes

Ding

Ding bestimmt, das seine Schranken nicht selbst bestimmen kann, und daher nichts, als bloße Beschränktheit (bloßes Seyn) ist, bestimmen könnte. Eben diese Freyheit in der bloßen Absolutheit ist es, welche in der Speculation die Philosophie der Freyheit ins Auge fasset, und in Gegensatz gegen die beschränkte Freyheit, und die bloße Beschränktheit überhaupt (die Dinge) bestimmt, und durch ein ganz freyes, von allem vorausgesetzten Denken, und Fühlen unabhängiges, und insofern künstliches Bewußtseyn in der Idee, oder einem bloßen Vernunftbegriffe, und zwar dem ersten unter allen möglichen Vernunftbegriffen, auf das bestimmteste aufstellt.

§. 36.

Aber die Philosophie der Freyheit macht es, wie ein Anatomiker. Sie trennt nicht, um zu trennen, und die getrennten Theile in der künstlichen Trennung, als wirklich so in der Natur getrennt anzusehen, sondern nur durch die Trennung die natürliche Verbindung der organisch zusammengesetzten Theile, und ihre Gesetze um so genauer kennen zu lernen, und dann auch selbst in der Speculation die getrennten Theile so mit einander zu verbinden,

wie sie durch die Natur selbst verbunden sind. Die Speculation hat die Absolutheit von der Beschränktheit, die in der Erfahrung verbunden sind, gegen welche Verbindung die theoretische Vernunft protestirt, getrennet, bloß in der Absicht, die Absolutheit nach ihrem wahren Charakter, und unentstellt von aller Beymischung der Beschränktheit, kennen zu lernen. Aber sie verbindet auch beyde wieder, weil sich die bloße Absolutheit in der Wirklichkeit ohne Beschränktheit nicht denken läßt. Die Vernunft bestimmt nothwendig ihre Schranken selbst, ist die Behauptung der Philosophie der Freyheit. Insofern auf die Selbstheit, als bloßes Handeln Rücksicht genommen wird, ist die Vernunft nichts, als absolute Freyheit, die durch nichts beschränkt seyn kann, weil sie erst alles Beschränkte bestimmt. Insofern aber zugleich auf die Schranken, die durch absolute Freyheit bestimmt werden sollen, Rücksicht genommen wird, und nothwendig genommen werden muß, ist die Vernunft beschränkte Freyheit, aber beschränkt durch sich selbst. So machen die getrennten Theile ein organisches Ganze aus; so ist Absolutheit, und Beschränktheit in nothwendiger Verbindung, und der Widerspruch gelöset, den die bloß theoreti-

sche

sche Vernunft darinn nothwendig findet. Die Schranken sind für die Vernunft nur insofern, als sie dieselben selbst bestimmt, als sie sich derselben bewußt ist; und die Absolutheit ist ebenfalls für dieselbe nur insofern, als sie sich bestimmt, daß sie es selbst sey, wodurch die Schranken bestimmt werden, als sie sich des Selbstbestimmens bewußt ist. Sie ist sich alles Bestimmten nothwendig bewußt, weil sie es selbst bestimmt hat. So ist das nothwendige Bewußtseyn der Freyheit und Naturnothwendigkeit, und, da sich alles Bewußtseyn auf diese beyden Arten des Bewußtseyns beziehet, das Bewußtseyn überhaupt, als der Innbegriff aller Erfahrung auf die befriedigendste Art erklärt. Wäre die menschliche Vernunft bloße Absolutheit ohne Beschränktheit, so würde gar kein Bewußtseyn, weder Selbstbewußtseyn, noch objectives Bewußtseyn möglich seyn. Denn die absolute Freyheit ist kein Handeln, dem widerstanden wird, das im Kampfe liegt, das durch den Begriff Streben sehr charakteristisch ausgedrückt wird, sondern ein bloßes, auf gar keinen Widerstand stoßendes, nur in sich selbst zurückkehrendes Handeln, das absolut einfach ist, wo also gar nichts unterscheiden, gar nichts gesetzt, und entgegen gesetzt, oder bestimmt werden

kann, welches die absolute Bedingung alles Bewußtseyns ist. Das Bewußtseyn kann schlechterdings nicht bloß subjectiv, sondern es muß zugleich objectiv seyn. Das bloße unbeschränkte Handeln, dem auf seinem Wege gar nichts widerstehet, kann sich daher auf keine Art selbst bestimmen, oder sich seiner bewußt werden. Es ist kein Bestimmen denkbar, ohne Gegensatz. Eben so wenig würde Bewußtseyn möglich seyn, wenn die Vernunft bloße Beschränktheit wäre. Denn die Vernunft soll durch das Bewußtseyn ihre Schranken selbst bestimmen; dadurch unterscheidet sie sich von den bloßen Dingen, deren Schranken nicht durch sich selbst, sondern nur durch die Vernunft bestimmt werden können. Eben dadurch, daß gesetzt wird, daß die Vernunft ihre Schranken selbst bestimme, oder sich selbst durch sich selbst, und für sich selbst zum Bewußtseyn erhebe, wird sie, ihrem ursprünglichen Wesen nach, über alle Beschränktheit (über alles Seyn) erhaben gedacht, und ihr vor allem Seyn, das durch das Bewußtseyn entstehet, ein bloßes, absolutes Handeln zugeschrieben, das sie ursprünglich selbst ist, und durch den Ausdruck, Selbst, bezeichnet wird. Dieß ist absolute Freyheit. So wie also der Vernunft noth-

wen-

wendig Bewußtseyn zugeschrieben werden muß, indem sie sich bloß durch das Bewußtseyn von Dingen unterscheidet; oder, welches dasselbe heißt, so wie von ihr behauptet wird, daß sie ihre Schranken (ihr Seyn) selbst bestimme, muß auch nothwendig von ihr behauptet werden, daß sie absolut und beschränkt zugleich, daß ihr Handeln in der Wirklichkeit kein bloßes absolutes Handeln, sondern ein Streben, ein Handeln, dem widerstanden wird, sey. Aber dieses erkennt man nicht auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns, der bloßen theoretischen Vernunft, wo die Begriffe Absolutheit und Beschränktheit als absolut widersprechend erscheinen, und sich folglich gegenseitig aufheben, sondern bloß dadurch, daß man das absolute Handeln abgesondert von allen Schranken, mit welchen es in der Wirklichkeit immer verbunden ist, und daher nie ganz rein aufgefaßt werden kann, anschauet, und seinem Wesen nach, vermittelst einer absoluten Idee, die von dem Denken und Wollen, und von jedem Gefühle, selbst dem moralischen, unabhängig ist, beschreibt. Nur auf diesen Standpuncte wird es möglich, das wahre Wesen der Vernunft in ihrer Wirklichkeit zu bestimmen, und zu erklären, wie das Bewußtseyn über-

haupt, und alles, was sich darauf beziehet, wie das Fühlen, das allem Denken vorausgehet, wie selbst das moralische Gefühl und das Gewissen, wie das Vorstellen und Wollen, oder die theoretische und praktische Vernunft, möglich sey, und in Beziehung auf die rein praktische Vernunft, die als bloßes absolutes Handeln gedacht wird, und wovon der Begriff der Selbstheit, des Selbstbestimmens abhängt, bestimmt werden müsse. Die Vernunft bestimmt sich selbst. In diesem Satze liegt dreyerley. Zum ersten die Vernunft setzt sich als bestimmbar. Es kann aber nichts, als bestimmbar gesetzt werden ohne ein anderes, an welches das Erste gehalten, mit dem es verglichen werden muß. Die Vernunft setzt also nothwendig nebst sich noch etwas anderes, als bestimmbar. Aber jedes bestimmbare Quantum, das im Gegensatz gegen ein anderes bestimmt werden soll, setzt ein Drittes voraus, in welchem, und durch welches die zwey bestimmbaren Quanta gemessen, und wodurch bestimmt werden muß, in wiefern sie einander gleich, oder ungleich sind. Wir haben aber in unserem Falle nichts, als die Vernunft, uud das, was sie sich entgegen setzt, als die zwey bestimmmbaren Quanta. Was ist

denn

denn das Dritte, wodurch beyde nothwendig zu bestimmen sind? Dieß ist die Vernunft selbst in ihrer Absolutheit, nach welcher sie gar kein Seyn (kein bestimmbares Quantum), sondern bloßes Handeln ist, wodurch jedes Seyn bestimmt wird, und das folglich jedem Seyn vorausgesetzt werden muß. So wie sich also die Vernunft als bestimmbar setzt, setzt sie sich nothwendig zugleich als absolut unbestimmbar; als das Bestimmende in jeder Bestimmung ihrer selbst, und dessen, was sie sich entgegensetzt, oder in jedem Bewußtseyn, das nichts anders ist, als ein durch die Vernunft bestimmtes Seyn.

§. 37.

Die Vernunft bestimmt sich selbst. Dieser Satz könnte noch mißverstanden werden. Man könnte die Vernunft als ein bloßes Vermögen der Selbstbestimmung, oder Selbstbeschränkung (des Selbstbewußtseyns in der Wirklichkeit) denken. Man könnte glauben, die Vernunft könne in ihrer bloßen Absolutheit, als bloßes Handeln existirend gedacht werden, und komme nur hie und da, man weiß nicht, warum, zum Selbstbewußtseyn, oder versetze sich nach bloßer Willkür in den Zustand der

Selbstbestimmtheit, der Beschränkung, oder des Seyns. Z. B. Der Mensch ist sich im tiefen Schlafe, oder in einer Ohnmacht nicht seiner selbst bewußt. Hier, könnte man denken, ist die Vernunft ein bloßes unbestimmtes, absolutes Handeln, und kein Bewußtseyn, kein Selbstbestimmen. Aber dieß wäre ein großer Mißverstand. Die Vernunft ist als solche schlechthin nicht ohne Bewußtseyn. Der Mensch ist, sofern er im Schlafe, oder in irgend einem andern Zustande der Bewußtseynlosigkeit gedacht wird, gar nicht als Vernunft, sondern als ein bloßes organisirtes, und animalisch belebtes Naturwesen zu betrachten. So wie Vernunft da ist, ist nothwendig auch Bewußtseyn (Selbstbeschränkung) da. Die Vernunft bestimmt sich also nothwendig selbst. Es kann nur insofern ein absolutes Handeln, als wirklich, gedacht werden, als dasselbe intelligent, sich selbst anschauend und bestimmend, oder bewußtseyend ist. Das Handeln ist nur insofern durch sich selbst, als es für sich selbst ist. Was nicht für sich selbst ist, ist auch nicht durch sich selbst, und ist, wenn keine Intelligenz hinzugedacht wird, gar nicht. Das ist der wesentliche Charakter der Dinge, die nur darum nicht durch sich selbst sind,

weil

weil sie nicht für sich selbst sind, und dieß ist die scharfe und einzige Gränzlinie, wodurch sie von der Vernunft getrennt werden. Die Vernunft ist also nie ohne Bewußtseyn. Nur insofern Bewußtseyn da ist, ist Vernunft da. — Aber so soll vielleicht angenommen werden, daß das Bewußtseyn auch im tiefen Schlafe, oder in andern Zuständen der Bewußtseynlosigkeit, fortdauere, und daß folglich das Bewußtseyn zugleich nicht Bewußtseyn sey, welches ein offenbarer Widerspruch ist? Keineswegs. In einem solchen Zustande kann gar keine Vernunft gesetzt werden. Der Mensch ist hier schlechthin nicht als Vernunft zu betrachten, und insofern die Vernunft dem Menschen, als solchem, wesentlich ist, auch nicht als Mensch. Er ist bloßes Ding, und gehört nur der Natur zu, die sich nicht selbst bestimmen kann. So denkt selbst der gemeinste Menschenverstand. Wenn ein Rasender einen Menschen umbringt, wer wird auch unter den gemeinsten Leuten sagen, daß diese Handlung dem Rasenden imputirt werden, oder daß man behaupten könne, er habe sie selbst gethan? Und wenn doch ein Richter so thörigt, oder grausam seyn wollte, diese Handlung dem Rasenden zu imputiren, und ihn darum zu strafen, wer würde sich da-

gegen nicht bloß vom Seiten der Philosophen, sondern auch des gemeinsten Pöbels empören? Der Ungelehrteste würde sagen, das sey ungerecht, denn der Rasende wisse ja nichts von sich. Und was heißt denn das: der Rasende weiß nichts von sich? Doch wohl nichts anders, als: Der Rasende ist sich des Handelns bey der Ermordung eines Menschen nicht bewußt; ein solches Handeln ist nicht durch sich selbst, und für sich selbst; es ist nicht absolut, nicht frey. Es ist bloß bestimmt (für eine beobachtende Intelligenz) aber nicht selbst bestimmt. Also: der Rasende weiß nichts von sich selbst, heißt nichts anders, als: Er weiß von keinem Handeln. Das Handeln, das man an ihm beobachtet, ist für ihn gar nicht, weil es nicht durch ihn ist. Es ist so wenig absolut, oder frey, daß es vielmehr bloße Beschränktheit (bloßes Seyn) für beobachtende Vernunftwesen ist, weil es nicht bewußtseyend ist; es ist gleich dem Herabfallen eines Steines von einer Höhe, wodurch ein Mensch erschlagen wird. Dieses Herabfallen wird von keinem Menschen, der Verstand hat, als ein eigentliches Handeln des Steines, sondern als ein bloßes Bestimmtseyn angesehen. Dieß ist der wesentliche Charakter aller Dinge, die nur insofern von der

Ver-

Vernunft unterschieden werden können, als die Vernunft ursprünglich als ein bloßes Handeln, das Ding aber als ein bloßes Seyn (für die Vernunft) auch von den gemeinsten Menschen angesehen wird, und werden muß, sobald er zum Bewußtseyn gekommen, oder insofern er Mensch ist. Also die Vernunft ist ursprünglich 1) bloßes Handeln; dieß ist ihr Grundcharakter: wäre sie ursprünglich ein bloßes Seyn, so wäre sie nicht Vernunft, sondern ein bloßes Ding. Aber sie ist nothwendig 2) ein intelligentes, ein Bewußtseyendes, und als solches, sich selbst bestimmendes Handeln. Die Vernunft kann nicht gedacht werden ohne Bewußtseyn. Die Vernunft ist nur, insofern sie sich bewußt ist. Sie bestimmt sich also nothwendig selbst. In demselben Momente, als sie handelt, ist sie sich bewußt, und sie ist, insofern sie sich bewußt ist. Handeln und Seyn ist in Rücksicht auf sie Eines. Aber man muß in der Speculation das Handeln voraussetzen, und das Seyn daraus ableiten, um ihren wahren Charakter kennen zu lernen, und sie nie mit dem zu verwechseln, was sie nicht ist, und sie auf solche Art durch ganz widersprechende Merkmale zu vernichten. Die scharfe Gränzlinie zwischen dem blo-

ßen Dinge, und der Vernunft ist die: Das Ding ist (für die Vernunft), ehe es handelt; sein Handeln gehet aus dem Seyn hervor, und eben darum ist es kein eigentliches Handeln, sondern ein bloßes bestimmtes Seyn (für eine beobachtende Intelligenz); es ist kein Handeln, weil es nicht für sich, kein Selbsthandeln ist. Das Ding ist also bloß; es ist Substanz, ein bloß Bestehendes. Die Vernunft muß als das Gegentheil des Dinges gedacht werden; sonst ist sie nicht Vernunft, sondern Ding. Ist die Vernunft das Gegentheil des Dinges, so muß sie so gedacht werden, daß sie ursprünglich ein bloßes Handeln ist, daß sie folglich in gewisser Rücksicht handelt, ehe sie ist, daß ihr Seyn durch das Handeln entstehet. Wird sie anders gedacht; wird ihr Handeln aus dem Seyn abgeleitet; wirkt sie nur insofern, als sie Substanz, ein ursprünglich bestehendes Wesen ist, dem das Handeln nur als Accidenz inhärirt, so wird sie zum Dinge herabgewürdiget und vernichtet. Die Vernunft kann also nicht ursprünglich als Substanz, als seyend, gedacht werden. Sie macht sich selbst zur Substanz, das heißt, sie handelt, ehe sie ist; ihr Seyn gehet aus dem Handeln hervor. Ist einmal durch diese Trennung des Handelns von dem Seyn in der

Spe-

Speculation der Grundcharakter der Vernunft, wodurch sie sich nothwendig, und folglich in jedem Menschen, als solchem, von dem bloßen Dinge unterscheidet, rein aufgefaßt, und durch eine scharfe Gränzlinie von dem Wesen der Dinge geschieden und bestimmt, dann kann man auch umgekehrt sagen, daß die Vernunft nur insofern handelt, als sie ist, das heißt, als sie sich ihres Handelns bewußt ist. Handeln und Seyn wird in Absicht auf die Vernunft nicht nach dem Gesetze der Causalität bestimmt, so, daß bey ihr das Seyn bloß aus dem Handeln, oder das Handeln aus dem Seyn hervorgehet, wie ein Bewirktes aus seiner Ursache, so, daß die Vernunft eher handelt, als sie ist, oder eher ist, als sie handelt, und das Eine der Grund des andern wird; sondern beydes muß bestimmt werden nach dem Gesetze der Wechselwirkung, so daß die Vernunft in eben dem Momente ist, als sie handelt, und in demselben handelt, als sie ist, oder noch bestimmter, daß ihr Handeln in ihrem Seyn, und ihr Seyn in ihrem Handeln bestehet, und folglich die Ausdrücke, Handeln und Seyn, wenn sie auf die Vernunft angewandt werden, vollkommen identisch sind. Denn das Handeln der Vernunft ist kein blindes, sondern ein intelligentes

Han-

Handeln; dadurch wird Handeln, und Seyn absolut Eins — Bewußtseyn. Das Handeln schaut sich selbst an, ist sich selbst zum Objecte; es wird nicht erst zum Objecte, so, daß das Handeln vorausgienge, und das Product, als Object erst folgte; sondern das intelligente Handeln ist für sich Object, so wie es gedacht wird. Das Object ist hier dasselbe, als das Subject; das Seyn nichts anders, als das Handeln, und umgekehrt. Das heißt nun der Satz: Die Vernunft bestimmt sich nothwendig selbst. Freyheit und Nothwendigkeit, Absolutheit und Beschränktheit ist nothwendig vereinigt. Das absolute Handeln kann nicht isolirt gedacht werden; es ist mit dem Seyn (mit der Beschränktheit) nothwendig verbunden; es ist schlechthin Bewußtseyn. Die Vernunft ist also kein bloßes Vermögen der Selbstbestimmung, das sich nur hie und da willkürlich in den Zustand des Bewußtseyns versetzte, und außer dem als bloßes absolutes Handeln, oder absolutes Seyn blind herum schwärmte, sondern sie ist nur absolutes Handeln, sie ist nur Vernunft, insofern sie bewußtseyend ist, als sie ihre Schranken selbst bestimmt. Sie schläft nicht, sie raset nicht, sie fällt nicht in Ohnmacht. Insofern sie nicht mit Bewußtseyn

wirkt,

wirkt, ist sie gar nicht. Was man in solchen Zuständen dem Menschen zuschreibt, ist nicht Er selbst, sondern ein bloßes Ding. Darum spricht auch der gemeinste Menschensinn dem Rasenden, dem Schlafenden, als solchen, eben sowohl Vernunft ab, als der Wasserflut, die tobend daher brauset und schreckliche Verwüstungen anrichtet, und dem Steine, der ruhig auf der Erde liegt.

§. 38.

Nur so wird der gemeine Menschenverstand wieder versöhnet. Er wurde durch alle bisherige Philosophie beleidigt. Der Dogmatismus behauptete, die Vernunft sey ursprünglich ein bloßes Seyn, eine Substanz; sie müsse daher zuerst seyn, ehe sie handeln könne. Der transcendente Idealismus behauptete, die Vernunft sey gar kein Seyn, sondern ein bloßes absolutes Handeln; die Vernunft bestimme sich selbst bloß nach Willkür, nicht aber zugleich nothwendig; die Schranken, in die sie sich setzt, seyen ein bloßes Product der Freyheit, und nicht auch zugleich der Naturnothwendigkeit; alles Seyn, als solches, also alle Realität, sey ein bloßer Schein, und erdichtet. Der Skeptiker behauptete; daß zwar eine von beyden Behauptungen

gen

gen angenommen werden müsse, nämlich daß entweder das Handeln aus dem Seyn, oder das Seyn aus dem Hyndeln hervorgehe; daß kein Drittes statt habe; daß aber eben dadurch jede objective Wahrheit unmöglich gemacht werde; daß man nie wissen könne, ob das Erste, oder das Zweyte statt finde. Denn wir können nie über das Bewußtseyn, das immer bestimmt sey, hinaus, und bis zu dem vordringen, was dem Bewußtseyn zum Grunde liege; es sey daher für uns schlechterdings unmöglich, zu bestimmen, ob das Seyn (die Naturnothwendigkeit) ein bloßes Product des Handels (der Freyheit); oder das Handeln ein bloßes Product des Seyns sey, oder ob das Nicht: Ich bloß durch das Ich, oder das Ich bloß durch das Nicht: Ich bestimmt werde. Dieses müsse man aber absolut wissen können, wenn in irgend einem Puncte Gewißheit, oder objective Wahrheit dieser, oder jener Behauptung möglich seyn solle; und um dieses wissen zu können, müsse man über das Bewußtseyn hinaus entweder bis zum absoluten Seyn, oder bis zum absoluten Handeln, als dem letzten Grunde des Bewußtseyns, vordringen können. Dieß sey aber schlechthin unmöglich. So wie also der der letzte Grund der ob-

objectiven Wahrheit nie zu finden sey, so könne man auch nie eine unerschütterliche Gewißheit und Ueberzeugung, die allen Zweifel ausschlöße, in Absicht auf dieselbe erhalten. Es sey daher nichts gewiß, als daß alle Gewißheit unmöglich sey; daher sey die Zweifelsucht unbesiegbar, und die einzig wahre Philosophie.

§. 39.

Es ist offenbar, daß diese drey Partheyen irren, die seit dem philosophirt wird, und man noch einen wesentlichen Punct übersah, die einzig möglichen waren. Die drey Partheyen hatten bloß das Gesetz der Causalität, und Substanzialität im Auge, und übersahen das Gesetz der Wechselwirkung. Daher mußte ihre Bestimmung über den letzten Grund des Bewußtseyns nothwendig einseitig, und für den natürlichen Verstand empörend ausfallen, der das letzte Gesetz so wenig aufgeben kann, als die zwey ersten, indem es ihm eben so wesentlich ist, und er folglich vernichtet werden muß, wenn es aufgehoben wird. Der Dogmatismus und Idealismus hatten bloß das Gesetz der Causalität, und der Skepticismus nur das der Substanzialität im Auge. Nach dem Dogmatismus war das Bewußt-

seyn (das Freye, Selbstthätige im Ich) ein blo, ßes Product der Dinge. Das Ich wurde bloß durch das Nicht : Ich bestimmt. Nach dem Idealismus waren die Dinge (das bloße Seyn) ein bloßes Product des Bewußtseyns (des freyen, absoluten Handelns durch das Ich). Das Nicht : Ich wurde bloß durch das Ich bestimmt. Der Skepticismus beschränkte sich bey seiner Behauptung bloß auf das Gesetz der Subsanzialität. Um behaupten zu können, sagteer, daß entweder das Ich durch das Nicht : Ich, oder dieses durch jenes bestimmt werde, muß man zuvor erst wissen, was das Ich, oder Nicht : Ich an sich ist; man muß also über das Bewußtseyn von beyden, in welchem sie bloße Erscheinungen sind, denen etwas an sich zum Grunde liegen muß, hinaus bis auf den Punct vordringen können, wo das Ich, und Nicht: Ich nicht mehr bloße Erscheinung ist, sondern wo man beyde anschauen kann, wie sie an sich sind. Aber dieß ist schlechthin unmöglich. Also ist alles, was sich über die Natur des Ich und Nicht : Ich bestimmen läßt, beyden bloß zufällig, nicht wesentlich, weil uns die eigentliche Substanz von beyden nothwendig immer unzugänglich, und folglich unbekannt bleiben muß.

§. 40.

§. 40.

Aber es ist ja noch das Gesetz der Wechselwirkung übrig, nach welchem das Ich und Nicht-Ich, oder das Bewußtseyn und das Object, als Grund des Bewußtseyns, ihrem ursprünglichen Charakter nach betrachtet werden können und müssen, wenn sie nicht einseitig und unrichtig betrachtet werden sollen. Dieses enthält nicht nur die beyden ersten in sich, sondern bestimmt sie auch auf eine einzig mögliche Art. Denn außer diesen drey Gesetzen giebt es keines mehr, nach welchem die möglichen Gegenstände des Denkens im Verhältnisse gegen einander gedacht werden können. An sie ist der Verstand schlechthin, aber auch einzig, in dieser Rücksicht, gebunden. Aller mögliche Gebrauch desselben ist durch diese drey Gesetze bestimmt und ausgemessen.

§. 41.

Nach dem Gesetze der Wechselwirkung ist das Gesetz der Substanzialität dahin beschränkt, daß es keine absolute Substanz, und das Gesetz der Causalität dahin, daß es keine absolute Ursache giebt. Nach ihm kann also nichts isolirt gedacht werden.

Alles, was in der Vernunft begründet ist, und aus der Vernunft hervorgehet, macht ein organisches Ganzes aus, zu dem sich nichts hinzusetzen, und von dem sich nichts hinwegnehmen läßt, ohne es zu vernichten, und die Vernunft selbst mit sich in Widerspruch zu setzen. Es giebt daher keine Substanz ohne Accidenz, und kein Accidenz ohne Substanz; eines ist so nothwendig als das andere. Die Substanz ist der absolut nothwendige Grund des Accidenz, und das Accidenz die absolut nothwendige Bedingung der Substanz; folglich verliert beydes den Charakter der Absolutheit, und wird durch das andere bedingt, so daß keines isolirt, und ohne das andere gedacht werdenkann. Eben so giebt es keine Ursache ohne ein Bewirktes und kein Bewirktes ohne Ursache. So wie ein Bewirktes gedacht wird, muß absolut eine Ursache, und umgekehrt, gedacht werden. Beydes steht in Wechselwirkung. Aber eben dadurch daß absolut eine Ursache, zu dem Bewirkten, und absolut ein Bewirktes zu der Ursache gedacht werden, und eines durch das andere bestimmt, eines mit dem andern verbunden werden muß, kann weder eine absolute Ursache, noch ein absolut Bewirktes, isolirt gedacht werden. Ursache und Bewirktes verlieren

noth:

nothwendig den Charakter der Absolutheit, so wie sie durch die Vernunft bestimmt werden, was sie an sich, oder wie sie möglich sind. Selbst wenn sich die Vernunft bestimmen will, wie sie in der Realität seyn kann, ist es so. Insofern sie sich als das Bestimmende der Selbstbestimmung denkt, bestimmt sie sich als absolut; aber insofern sie sich als das denkt, was aus dem Selbstbestimmen hervorgehet, und das Selbstbestimmen und das Product desselben als Eins bestimmt, hebt sie die Absolutheit wieder auf. Die Vernunft ist das, als welches sie sich bestimmt, und sie bestimmt sich als das, was sie ist. Das Objective in ihr ist durch das Subjective, und dieses durch jenes bestimmt. Ferner, die Vernunft kann sich gar nicht bestimmen, sich in eine gewisse Sphäre des Seyns versetzen (sich ihrer Selbst, als Ich, bewußt werden), ohne sich etwas entgegen zu setzen, das sie von der Sphäre ihres Seyns ausschließt, das sie von sich unterscheidet: und sie kann das Gegentheil von sich nicht setzen, oder bestimmen, ohne sich demselben entgegen zu setzen. Insofern das Bestimmen von der Vernunft, nicht aber von dem, was sie sich nothwendig entgegensetzt, ausgehet, ist sie absolut; denn das der Vernunft Entgegengesetzte kann an

und für sich weder sich selbst, noch etwas außer sich bestimmen, wenn keine Intelligenz hinzugedacht wird, die dieses Bestimmen durch sich selbst setzt, und als ein bloßes Bestimmtseyn, als ein Bestehen, das erst durch ein anderes in Bewegung gesetzt werden muß, sich selbst, als absolutem Principe der Thätigkeit, und Bestimmung, entgegen setzt. Für das Nicht-Ich ist gar nichts da; es ist sich weder seiner selbst, noch eines andern bewußt. Es ist folglich für dasselbe gar nichts bestimmt, weil das Bestimmen nicht von ihm selbst ausgehen kann, weil es das absolute Gegentheil des Selbstbestimmens ist, und daher immer bestimmt werden muß. Also insofern das Bestimmen, als absolutes Handeln, das als solches durch nichts außer demselben gegeben, oder hervorgebracht werden kann, bloß von der Vernunft ausgehet, ist sie absolut; sie hängt in dieser Rücksicht nur von sich selbst ab. Aber insofern die Vernunft selbst etwas setzen muß, das sie nicht ist, um sich selbst bestimmen, sich einen gewissen Charakter ausschlüssig zuschreiben zu können, ist sie zugleich bestimmt, und zwar durch eben das, was sie sich selbst entgegen setzt. Hier tritt also das Gesetz der Wechselwirkung ein, wodurch das ganze Verhältniß der Vernunft

nunft gegen alles das, was sie nicht ist, und umgekehrt, ausgemessen ist.

§. 42.

Das Problem, das sich die philosophirende Vernunft einzig zur Beantwortnng vorlegen muß, wenn philosophirt werden soll, — das Problem nämlich, wie das Bewußtseyn möglich sey, läßt sich nur auf drey folgende Arten beantworten. Entweder das Ich wird bloß bestimmt durch das Nicht-Ich. Das Bewußtseyn entstehet durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, das ursprünglich nichts, als ein Ding ist. Es giebt eigentlich gar keine Vernunft, als etwas von den Dingen wesentlich Verschiedenes; Das, was wir Vernunft nennen, ist ursprünglich nichts, als Materie, die bloß darum, weil sie auf eine besondere uns nbegreifliche Art organisirt ist, vermittelst der Einwirkung einer andern Materie auf sie zum Bewußtseyn kommt. Also ist das Bewußtseyn, das wir der Vernunft ausschlüssig zuschreiben, ein bloßes Bewirktes des Materie, und in wiefern die Materie entweder bewußtseyend, oder nicht bewußtseyend seyn kann, welches einzig von der Beschaffenheit der Organisation abhängt, zugleich auch ein Accidenz

der Materie. Dies ist die Behauptung des Dogmatismus, wenn er consequent seyn will. Der Dogmatismus ist, seinem wesentlichen Charakter nach, immer zugleich nothwendig Materialismus, Fatalismus und Atheismus.

§. 43.

Oder, das Nicht-Ich wird bloß bestimmt durch das Ich. Das Ich ist nichts, als absolutes Handeln, das mit eben der Absolutheit das, was es sich entgegensetzt, hervorbringt, als es sich selbst hervorbringt. Es dürfen ursprünglich gar keine Schranken gedacht werden, die dem Ich nothwendig wären, um sich selbst bestimmen zu können. Die Absolutheit des Ich bestehet nicht darinn, daß es die ihm wesentlichen, also mit ihm ursprünglich zu setzenden Schranken selbst bestimmte, und sich dadurch von dem bloßen Dinge unterschiede, das seine Schranken nicht selbst bestimmen kann; sondern es schaffet mit absoluter Macht alles, was es sich entgegen setzt, so wie es sein eignes Handeln hervorbringt. Es giebt also eigentlich gar kein Ding, als etwas von der Vernunft ursprünglich verschiedenes. Das, was wir Ding nennen, und von dem wir auf dem Standpuncte des gemeinen

nen Bewußtseyns glauben, daß es ursprünglich der Vernunft entgegengesetzt, und als solches (als Nicht-Ich) gar nicht von dem Ich abhänge, muß auf dem Standpunct der philosophirenden Vernunft, die alles, wie es an sich ist, bestimmt, als bloßes Product der Freyheit des Ich bestimmt werden. Alles, was ist, ist an sich Vernunft. Die Materie ist ein bloßes Bewirktes der Vernunft, und in wiefern es der Vernunft frey stehet, diese, oder jene Materie hervorzubringen, ein bloßes Accidenz derselben. In wieferne man glaubt, daß die Materie etwas anders sey, als ein Product der Freyheit; daß sie ursprünglich eben sowohl Realität habe, als das durchaus freye, und durch gar kein Entgegengesetztes beschränkte Ich; oder daß den Dingen außer dem Ich etwas zum Grunde liege; — so ist dieses Täuschung und Irrthum. Dieß ist die Behauptung des transcendenten Idealismus, der wähnet, daß sich das Ich selbst bestimmen (sich seiner Selbstbewußt werden) könne, ohne daß ein Anderes, dem Ich ursprünglich Entgegengesetztes angenommen werden müsse, über das, als bloßes Nicht-Ich, das Ich gar nichts vermöge, das es weder schaffen noch vernichten könne, sondern das mit dem Ich nothwendig zugleich ist, und

daher auch mit, und neben demselben bis in die Unendlichkeit fortdauern muß. Der Idealismus scheint zwar von absoluter Freyheit auszugehen, und sie unerschütterlich fest zu begründen, indem er außer der Freyheit gar nichts annimmt. Aber er vernichtet sie in der That, indem er durch die Aufhebung dessen, was dem Ich ursprünglich entgegen gesetzt ist, es schlechthin unmöglich macht, daß sich die Freyheit (das Ich) selbst bestimmen und in Thätigkeit versetzen kann. Es ist gar kein Bestimmbares da. Denn das Nicht-Ich, als das Materiale der Freyheit, wird geläugnet, also kann es nicht bestimmt werden. Daher kann auch das Ich durch sich selbst nicht bestimmbar seyn; es kann gar nicht zum Bewußtseyn kommen; weil nichts da ist, mit dem es sich vergleichen, von dem es sich unterscheiden, und dadurch seinen eigenthümlichen Charakter bestimmen könnte. Es ist ein bloßes Handeln, das, ohne einen Widerstand gefunden zu haben, in sich selbst zurücke gehet, das daher schlechthin einfach und unbestimmbar ist. Der Idealist hebt also eben dadurch die Freyheit auf, daß er nichts, als Freyheit setzt. Er wird in seiner Consequenz moralischer Fatalismus, indem die Freyheit nicht anders handeln kann, als sie wirklich han-

handelt. Es ist ihr gar nichts entgegen gesetzt. Sie hängt in ihrem objectiven Handeln nur von sich selbst ab. Es giebt für sie nur eine einzige Handlungsweise. Sie ist nie Willkür, die sich zwischen zwey entgegen gesetzten Handlungsweisen, die in jedem Falle des objectiven Handelns möglich sind, entweder zu der einen, oder der andern bestimmen kann. Sie wirkt als bloßes Naturgesetz, also mit bloßer Nothwendigkeit. Sie ist schlechthin nicht bestimmbar durch sich selbst, vermittelst des Bewußtseyns Entgegengesetzter, sondern sie ist bloß bestimmend ohne alles Bewußtseyn. — Es ist ferner klar, daß der transcendente Idealismus in seiner Consequenz Atheismus werden müsse. Denn das Ich ist bloß absolut; es kennet gar keine Schranken, die durch Naturnothwendigkeit bestimmt sind, und durch die selbst das Bewußtseyn seiner Möglichkeit nach bedingt, obgleich nicht begründet ist; es kennet nur solche, die es durch absolute Freyheit hervorbringt. Es vermag alles aus sich selbst und durch sich selbst. Es ist in dem eigentlichsten Sinne allmächtig. Es bedarf also, um den höchsten Vernunftzweck zu erreichen, gar nicht des Glaubens an ein schlechthin übersinnliches Princip (die Gottheit), das über das schlechthin beschränkte.

te, und ohne Schranken gar nicht denkbare Ich, und Nicht-Ich unendlich erhaben, und ohne welches die Erreichung des Vernunftzweckes absolut unmöglich, dessen Realität also so nothwendig zu setzen ist, als die Realität des Ich und Nicht-Ich.

§. 44.

Es ist nur noch ein einziger Erklärungsgrund des Bewußtseyns möglich, der, obschon er der Vernunft eben so nahe liegt, als die beyden ersteren, dennoch bis auf Fichte übersehen worden ist. Nämlich entweder wird das Ich bloß durch das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich bloß durch das Ich bestimmt, oder endlich die Bestimmung zwischen dem Ich und Nicht-Ich geschieht wechselseitig, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, so, daß zwar das Bestimmen, als bloßes Handeln, von dem Ich ausgehet, und daher der Grund alles Bestimmtseyns ist, aber doch zugleich nicht als möglich gedacht wird ohne ein ursprünglich Entgegengesetztes als Bedingung des Selbstbestimmens, wodurch folglich das Ich zugleich bestimmt wird, aber auf eine ganz andere Weise, und in einem ganz anderm Sinne, als wor-

nach das Nicht: Ich von dem Ich bestimmt wird. Nämlich bey dieser letzteren Art, das Bewußtseyn zu erklären, welche nach dem Gesetze der Wechselwirkung geschehen soll, kommt es hauptsächlich auf die Beantwortung der Frage an: Wie ists möglich daß das Ich zugleich als absolutes, und bestimmtes Handeln gedacht werden kann, daß die Absolutheit nicht durch Beschränktheit, und die Beschränktheit nicht durch die Absolutheit, wie es in dem Dogmatismus und Idealismus geschieht, aufgehoben wird? Es drängt sich uns ein nothwendiges Bewußtseyn von absoluter Freyheit, und ein nothwendiges Bewußtseyn von absoluter Beschränktheit, oder Naturnothwendigkeit auf. Wie ist beydes zugleich möglich, so, daß die Aussage des gemeinen Bewußtseyns bestätiget, und der natürliche Verstand nicht beleidigt wird? Dieß ist nur so möglich, daß das Ich ursprünglich als actives Bestimmen, als ein bloßes Handeln, das Nicht-Ich aber zugleich als negatives Bestimmen, als ein bloßes Bestehen, charakterisirt wird. Das Handeln, ohne welches kein Bestimmen statt hat, gehet von dem Ich aus; es kann durch nichts außer dem Ich gegeben werden; und insofern ist es absolut. Nicht einmal Gott kann als der Ur-

heber

heber eines solchen Handelns, das dem Ich zugeschrieben wird, angesehen werden; sonst kann es ja kein freyes Handeln des Ich seyn, es kann demselben nicht imputirt werden. Es hat weder Verdienst noch Schuld statt. Das Ich ist das bloße Instrument, wodurch die Gottheit handelt; es müssen daher alle Handlungen, die das Ich zu setzen scheint, sie mögen gut oder böse seyn, der Gottheit zugeschrieben werden *). Vielweniger kann das Handeln, als solches, durch die Einwirkung der Dinge in das Ich kommen. Auch in diesem Falle würde es kein freyes, selbstthätiges Handeln, kein Selbstbestimmen, sondern ein bloßes Bestimmtwerden seyn, und das nothwendige Bewußtseyn von absoluter Freyheit würde als eine bloße Täuschung angesehen werden müssen. Das Handeln gehet also vom Ich aus, und da es von nichts außer sich abhängt, bestimmt es das Nicht-Ich absolut; oder das Bewußtseyn von dem Nicht-Ich kann weder gegeben,

*) Die Behauptung Reinholds also, die er erst vor kurzem geäußert hat, daß Gott Urheber der Freiheit sey, ist durchaus widersprechend. Sie ist ein deistischer Fatalismus.

geben, noch erzeugt werden, durch etwas außer dem Ich. Aber das Nicht-Ich muß zugleich mit dem Ich gedacht werden, und zwar als das bloße Gegentheil das Ich, weil ohne Gegensatz kein Bestimmen möglich ist, und folglich sich auch das Ich nicht ohne denselben bestimmen kann. Das Ich muß also in demselben Momente, als es sich bestimmt, auch durch das Nicht-Ich bestimmt werden. Aber das Nicht-Ich ist kein actives, sondern ein bloßes passives Bestimmen, oder ein bloßes Bestehen. Das Nicht-Ich kann gar nicht aus seiner Sphäre treten und auf das übersinnliche Gebiet des Ich hinüber dringen, um auf dasselbe einzuwirken; es wirkt überhaupt gar nicht, als nur unter der Bedingung, daß es durch ein Entgegengesetztes aus dem Stande der Ruhe zur Thätigkeit hingerissen wird. An sich, wenn es nicht durch eine fremde Thätigkeit bestimmt wird, bleibt es unbeweglich auf dem Puncte, den ihm die Natur angewiesen hat. Hingegen tritt das Ich durch eigne Kraft aus sich selbst heraus, und strebt zu immer neuen Selbstbestimmungen bis ins Unendliche fort. In diesem Freyen absoluten Streben wird es durch das Nicht-Ich aufgehalten, und zwar nicht durch ein Entgegen- oder Einwirken, sondern durch ein

bloßes

bloßes passives Widerstehen, oder durch ein bloßes Bestehen. Wenn also das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird, so ist diese Bestimmbarkeit nur insofern möglich, als das Ich ursprünglich nichts, als ein thätiges, das Nicht-Ich aber ein bloßes passives Bestimmen, jenes ein Handeln, dieses ein Bestehen ist, wodurch das absolute Handeln beschränckt wird. Der Grund des Bestimmtwerdens liegt immer im Ich, keineswegs aber im Nicht-Ich; in dem letzteren liegt nur die Bedingung (die passive Ursache, die von der Ursache im eigentlichen Sinne, insofern nämlich von dieser das Wirken ausgehet, sehr verschieden ist). Das Ich wird nur insofern von dem Nicht-Ich bestimmt, als das Ich auf das Nicht-Ich selbstthätig einwirkt, und dadurch sich selbst, und zugleich das Nicht-Ich bestimmt, das daher nur als das todte Materiale des Selbstbestimmens, welches erst zum Leben geweckt werden muß, zu betrachten ist.

§. 45.

Alle Handlungen des Ich sind in der Realität bestimmt, aber bestimmt durch sich selbst. Das Ich bestimmt sich selbst zu allen den bestimm-

stimmten Handlungsweisen, die in dem wirklichen Bewußtseyn vorkommen, das heißt, es bestimmt sich mit Bewußtseyn, das blos insofern, als es durch etwas außer dem Ich weder gegeben, noch erzeugt werden kann, absolut ist, ob es gleich in Rücksicht auf den Inhalt immer bestimmt, das heißt, ein solches ist, das von einem andern Bewußtseyn unterschieden werden kann, und muß, wenn es ein bestimmtes Bewußtseyn seyn soll. Es kann aber kein anderes Bewußtseyn geben, als ein bestimmtes. Denn man ist sich immer nothwindig eines Etwas bewußt, und außer dem ist gar kein Bewußtseyn da. Aber dieses Etwas wird selbst durch das Ich bestimmt; es ist dasselbe nichts als ein reflectirtes Bewußtseyn, das entweder mit dem Gefühle der Freyheit, oder der Nothwendigkeit verbunden ist. Hat das erstere statt, so ist das Etwas eine bloße Erdichtung (ein ideales Bewußtseyn); ist das zweyte, so ist das Etwas eine Realität (ein Bewußtseyn, das sich auf etwas Wirkliches, von der Freyheit Unabhängiges bezieht). In dem ersten Falle bin ich mir bewußt, daß ich das bestimmte Bewußtseyn anders hätte bestimmen können; in dem zweyten, daß ich es so, und nicht anders bestim-

men muß te. Aber dadurch, daß ich mir bewußt bin, ich habe etwas auf eine gewisse Art bestimmen müssen, hört die Handlung nicht auf, ein Selbstbestimmen, und insofern ein absolutes Handeln zu seyn. Denn von dem bloßen Dinge kann weder gesagt werden, daß es sich selbst bestimmen könne, noch daß es sich selbst bestimmen müsse. Es kann sich nur darum nicht selbst bestimmen, weil es sich nicht selbst bestimmen muß, und es muß sich nicht bestimmen, weil es sich nicht bestimmen kann. Es kommt ihm weder ein Bewußtseyn von Freyheit, noch von Naturnothwendigkeit zu, weil ihm gar kein Bewußtseyn zukommt. Denn dieses soll durch beyde Sätze angedeutet werden. Es ist kein Bestimmen im eigentlichsten Sinne möglich ohne Bewußtseyn, Daher kommt dem Dinge gar kein Bestimmen, sondern ein bloßes Bestimmtwerden zu. Ich muß mich so bestimmen, heißt, ich bin mir bewußt, daß ich nicht anders kann, daß meine Freyheit gebunden ist. Ich kann mich so bestimmen, heißt ich bin mir bewußt, daß es bloß von meiner Freyheit abhängt, diese oder eine andere Bestimmung in mir hervorzubringen, die Sache so, oder anders zu denken, z. B. wenn ich ein Gedicht

mache. Habe ich mich aber einmal durch Freyheit auf eine gewisse Art bestimmt, so bin ich nothwendig so, und nicht anders bestimmt, weil ich mir bewußt bin, daß ich mich so bestimmt habe, und dieses Bewußtseyn nicht aufheben kann.

§. 46.

Es ist ein Bewußtseyn mit den Gefühle von Nothwendigkeit da, und, es ist ein Ding da, ist Eins und Dasselbe. Eben so heißt der Satz: Es ist ein Bewußtseyn mit dem Gefühle der Freyheit da, nichts anders, als: der Gegenstand meines Bewußtseyns ist eine bloße Erdichtung. Die erste Art des Bewußtseyn hängt immer ab von einem Gefühle (von einer unmittelbaren Wahrnehmung der Beschränkung); aus der zweyten Art des Bewußtseyns entstehet erst ein Gefühl. In dem ersten Falle fühle ich erst, ehe ich denke (ein bestimmtes Bewußtseyn habe); in dem zweyten Falle denke ich erst, ehe ich fühle. Das Gefühl wird aus dem Denken erzeugt. In dem ersten ist das Object schon da; dieses ist eben das Gefühl, das unmittelbare Bewußtseyn der Beschränkung, das nur so, wie es ist, reflectirt, und in der Reflexion zum Gedanken, zu einem bestimmten

Bewußtseyn wird; man ist sich hier des unmittelbaren Bewußtseyns, das noch ein bloßes Fühlen und kein Denken ist, bewußt, und so wird es ein Denken. Folglich hängt das reale Denken, dasjenige nämlich, das sich auf ein wirkliches Object beziehet, immer von einem vorhergehenden Gefühle ab. Daher in diesem Denken das Bewußtseyn von Nothwendigkeit. In dem zweyten wird das Object erst hervorgebracht durch bloße Freyheit; das Gefühl folgt erst aus der Bestimmung des Objects. Bey der Dichtung binde ich mich an kein vorhandenes Gefühl; sonst wäre es keine Dichtung; denn ein wirkliches Object ist nichts anders, als die Synthesis des Mannigfaltigen in einem bestimmten Gefühle. Verschiedene gleichartige Gefühle werden zu einem Ganzen verbunden, als Eins betrachtet, und diese Einheit ist das wirkliche Ding. Wer behauptet, daß ein Ding da sey, kann nichts anders behaupten, als daß er sich bestimmter Gefühle bewußt sey, die, nach dem Gesetze der Gleichartigkeit, in Eins verbunden ihm zum Dinge werden. Man gebe sich nur bestimmte Rechenschaft über das Daseyn irgend eines realen Dinges, das man setzen mag, so wird man es so finden. Und eben dieses Bewußt-

wußtseyn von vorhandenen, zur Einheit verbunde-
nen Gefühlen, an die man sich bey dem Denken,
das sich auf wirkliche Objecte beziehet, binden muß,
und das Bewußtseyn von Gebundenheit, oder Be-
schränkung, ist die scharfe, von der Vernunft nie
zu verkennende Gränzlinie zwischen dem bloß Er-
dichteten und Realen. Sobald dieselbe ver-
kannt wird, tritt Wahnsinn ein. Bey dem Er-
dichteten ist man sich bewußt, daß man sein Den-
ken an kein schon vorhandenes Gefühl schlechthin
binde, und darnach bestimme; sondern daß man
die Absicht habe, ein bestimmtes Fühlen erst durch
ein ganz freyes Denken sowohl in sich selbst, als
in andern hervorzubringen, und folglich dasselbe zu
bestimmen. Dieß ist der Zweck des Dichters, des
Mahlers, u. s. w., den sie sich bey ihren Idea-
len vorsetzen. Der schöne Geist stellt die Natur
nicht dar, wie sie wirklich ist (wie er sie durch
Gefühle nothwendig in sich bestimmt, und vermit-
telst dieser abgedrungenen Selbstbestimmung in sich
findet), sondern wie sie seyn soll (wie er sie
durch bloße Freyheit bestimmt, und insofern schaf-
fet). Sein Denken hängt hier nicht ab von Be-
griffen, die ursprünglich nur der unmittelbare
Ausdruck, oder die Reproduction von Gefühlen

sind, sondern von Ideen, die ursprünglich nur von absoluter Freyheit, von dem, was seyn soll, abhangen.

47.

Hier wird es nun ganz klar, wie das Ich, als bloßes Handeln, absolut und bestimmt zugleich, also weder bloß absolut sey, wie im transcendenten Idealismus, noch bloß bestimmt, wie im Dogmatismus, die beyde das Ich einseitig, nämlich nur nach dem Gesetze der Causalität betrachten, gegen welche Ansicht der Skeptiker mit Recht behauptet, daß sie sich nach dem Gesetze der Selbstanzialität selbst aufhebe.

Das Ich ist erstens ein bloßes Handeln, und schlechthin kein Seyn, weil es selbstbestimmend, oder bewußtseyend ist, welches immer einen Act voraussetzt, der nicht von außen gegeben werden kann, sondern der sich selbst hervorbringt, und daher schlechthin unerklärbar ist. Der gemeinste Menschensinn bestimmt es so. Wenn der gemeinste Mann einen Menschen sieht, der kurz vorher noch mit Bewußtseyn gehandelt, und nun auf einmal zu handeln ganz aufgehört hat, so, daß sich gar keine

Spur

Spur von einem noch vorhandenen Princip des Handelns in dem menschlichen Körper mehr zeigt, welches Princip nichts anders ist als das Bewußtseyn, das ursprünglich als absolut gesetzt, und Geist genannt wird im Gegensatz gegen die Materie, — so sagt er: Der Mensch ist todt; der Geist hat sich von dem Körper getrennt, und ist in eine andere Welt hinüber gegangen. Er wirkt nicht mehr hier, sondern anderwärts. Was ist denn der Grund der Behauptung, daß der Mensch todt sey, daß der Geist sich von dem Körper getrennt habe? Dieser besteht einzig darinn, daß man in dem Körper gar kein Handeln mehr bemerkt, auch nicht einmal z. B. die mindeste Bewegung der Glieder, oder den leisesten Odemzug. Der Körper ist nun ganz rohe Materie, deren Wesen in einem bloßen Seyn und Bestehen bestehet. Er wirkt nur durch Nichtwirken, durch ein bloßes Bestimmt werden, wenn auf ihn gewirkt wird. Der Geist ist also dem gemeinsten Menschensinne ein bloßes Handeln; die Materie aber ein bloßes Seyn. Das, was bloß ist, kann schlechterdings kein Princip des Handelns seyn; es kann nie aus den Schranken des Seyns treten. Wie könnte man dem Geiste ursprünglich ein Seyn zuschreiben, ohne sein

Wesen zu vernichten, und ihn zur bloßen Materie herabzuwürdigen? Also bloßes Handeln ist der Grundcharakter des Geistes, und die einzige Gränzlinie, die ihn auch in den Augen des bloß natürlichen Verstandes von der Materie trennt, und trennen muß, wenn Verstand da seyn soll. Ohne die absolute Idee des bloßen Handelns ist gar kein Begreifen möglich. Denn das Seyn, das der einzige Gegenstand, und das ganze Gebiet des Begreifens ist, ist gar nicht denkbar ohne einen Gegensatz, der kein anderer, als das Handeln, seyn kann. Das eigentliche Seyn (Wesen) des Geistes ist kein bloßes Seyn, sondern ein Handeln.

Insofern nun das bloße Handeln schlechthin nicht aus einem vorausgesetzten Seyn erklärt werden kann, und diese Erklärungsart selbst dem gemeinen Menschenverstande, und dem möglichen Gebrauche desselben widerspricht, — ist das Handeln absolut; denn es hängt nur von sich, und folglich von Nichts außer sich ab. Aber das bloße Handeln ist zur Idee eines Geistes noch nicht genug. Das Thier handelt auch, aber nur nach den Gesetzen des Organismus. Der gemeine Menschensinn, schreibt ihm darum keinen Geist im eigentlichen

chen Verstande zu. Der Wahnsinnige handelt auch; aber der gemeinste Mensch sagt von ihm in diesem Zustande, daß er keinen Verstand, und insofern der Verstand dem Geiste wesentlich ist, auch keinen Geist habe. Die Hanlungen, die der Wahnsinnige setzt, werden nicht ihm, als Geiste, sondern bloß dem blinden Naturinstinkt zugeschrieben. Er ist nicht bey sich, sagt man: wo ist Er (der Geist) denn? Das weiß man nicht, und will es auch nicht bestimmen; man bestimmt die Sache nur negativ, will nur behaupten, der Zustand des Wahnsinns sey Geistlosigkeit.

§. 48.

Wie muß also das Handeln beschaffen seyn, wenn es der Charakter des Geistes seyn soll? Es darf nicht durch den blinden Naturinstinkt, sondern es muß durch sich selbst, und für sich selbst bestimmt seyn. Wie ist das möglich? Es muß sich selbst anschauen, und sich zum Object machen. Es muß sich also reproduciren, und sich gleichsam vor sich selbst hinstellen, so, wie es an sich ist. Der Charakter der Objectivität ist ein Seyn. Es erscheint also vermittelst der Selbstanschauung nothwendig als ein Seyn. Aber das Subjective und Objective

ist hier nur Eines und Dasselbe. Denn das Handeln kann nur insofern intelligent seyn, oder sich selbst anschauen, insofern es sich so reproducirt, wie es an sich ist. Es ist das Auge, das sich selbst siehet, wie es an sich ist. Soll also das Handeln durch sich selbst, und für sich selbst bestimmt seyn, so muß es sich so bestimmen, wie es an sich ist, also als ein bloßes Handeln, nicht aber als ein ein Seyn; das Subjective und Objective muß in Eins zusammen fallen, es darf gar nicht im geringsten von einander unterschieden werden können. Das Handeln soll sich als bloßes Handeln bestimmen; dieß ist die absolute Bedingung, unter welcher der Gedanke Ich, der jedem Denken zum Grunde liegt, möglich ist. Nicht bloß der philosophische, sondern auch der natürliche Verstandesgebrauch ist an diese Bedingung schlechthin gebunden. Wo kein bloßes Handeln ist, da ist auch kein Geist, kein Ich, denkbar. Der Geist ist nur, insofern ein bloßes Handeln gedacht wird. Man abstrahirt hier von allem dem, was bloß bestehet, und den Raum einnimmt; man denkt sich eine bloße Agilität ohne alle Materie. Selbst bey den Redensarten, wo der Ausdruck Geist im uneigentlichen Sinne genommen wird, ist es so. So sagt man

von

von einem guten Weine: Er hat viel Geist; es ist ein geistvoller Wein. So legt man auch starken Getränken überhaupt das Prädicat geistvoll, bey. Von andern Getränken aber, bey deren Genuß man gar keine Kraft wahrnimmt, sagt man, daß sie geistlos seyen. So schreibt man auch dem Menschen nur in dem Maaß Geist zu, als man Selbstthätigkeit an ihm wahrnimmt. Von dem Einen sagt man: dieser Mensch hat viel Geist; von dem andern aber, der mehr maschinen: und instinktmäßig, als selbstthätig handelt, sagt man: Es ist ein geistloser Mensch. Der bloße Nachbeter fremder Gedanken ist geistlos: *servum imitatorum pecus*. Der Erfinder ganz neuer Ideen ist ein Genie. Ueberhaupt wird also der Grad der Geistigkeit nach dem Grade der Selbstthätigkeit berechnet, und bestimmt.

§. 49.

Also das Handeln muß sich als bloßes Handeln bestimmen, wenn der Gedanke Ich, oder Geist möglich seyn soll. Aber wie ist das möglich? Es ist kein Bestimmen denkbar ohne im Setzen, und Entgegensetzen. Es soll eine Gränze gezogen

wer:

werden zwischen einem Etwas, und einem andern Etwas, so, daß das Eine von dem Andern unterschieden werden könne. Das bloße Handeln, isolirt gedacht, ist absolut einfach; es kann sich also ohne Gegensatz nicht selbst bestimmen; es kann nicht zum Bewußtseyn kommen. Soll Selbstbewußtseyn, oder das Bewußtseyn des bloßen Handelns möglich seyn, so muß ein Etwas als demselben ursprünglich entgegengesetzt, ihm widerstehend, und es beschränkend gedacht werden. Das dem Handeln Entgegengesetzte ist ein bloßes Seyn; und außer diesem ist ihm nichts entgegengesetzt. Das bloße Seyn ist das Nicht-Ich, so wie das bloße Handeln Ich ist. Beydes muß zugleich gesetzt werden, wenn Bewußtseyn möglich seyn soll. Und zwar 1) muß beydes gesetzt werden. Das Eine ist kein Accidenz des Andern; sie sind nicht zufällig mit einander verbunden. Es kann weder das Ich als möglich gesetzt werden ohne das Nicht-Ich, noch dieses ohne jenes, welches nur in dem Falle möglich wäre, wenn das Eine als Substanz, das Andere aber als Accidenz könnte gedacht werden. Sie können also nicht nach dem Gesetze der Substanzialität betrachtet, oder bestimmt werden. So gewiß also das Ich ist, so gewiß ist auch das Nicht-Ich.

§. 50.

§. 50.

Aber es muß auch beydes zugleich gesetzt werden. Das Ich kann nicht als Handeln vorausgehen, und das Nicht-Ich als Seyn folgen, so, daß das erste als die Ursache des zweyten betrachtet würde, wie in dem Idealismus geschieht. Eben so wenig kann das Seyn als die Ursache des bloßen Handelns angesehen werden, wie in dem Dogmatismus geschieht, der das Bewußtseyn (als bloßes Handeln) durch die Dinge (durch das bloße Seyn) bestimmen läßt, und einzig daraus erklärt. Nach ihm ist das Ich ursprünglich ein Seyn, kein Handeln. Das Ich ist also ein Ding, das dadurch zum Bewußtseyn kommt, daß ein anderes Ding auf dasselbe einwirkt. Aber aus der Einwirkung eines Dinges auf ein anderes kann schlechthin kein Bewußtseyn, keine Intelligenz entstehen, sondern ein bloßes Seyn (für eine beobachtende Intelligenz), das hier ein Bewirktes heißt. Die Natur der Intelligenz bestehet in dem Zusehen, dem Bestimmen des durch Einwirkung hervorgebrachten Seyns, also in einem absoluten Handeln, das durch kein Seyn gegeben werden kann, das als solches nur von sich selbst abhänget. Also kann weder

die

die Behauptung des Idealisten, noch des Dogmatikers angenommen werden. Soll nun das Ich, und Nicht-Ich nothwendig zugleich gesetzt werden, so kann beydes nicht anders, als nach dem Gesetze der Wechselwirkung bestimmt werden. Das Ich kann nur insofern als bloßes Handeln zum Selbstbewußtseyn kommen, als dem Handeln durch ein bloßes Seyn, oder Bestehen widerstanden wird. So ist weder das Eine dem Andern zufällig, noch folgt eines aus dem Andern; sondern Eines wird wechselseitig durch das Andere bestimmt, so daß keines weggedacht werden kann. Es hat weder Zufälligkeit, noch Succession statt. Das Handeln kann sich als solches nur bestimmen (sich seiner bewußt werden), insofern es sich dem Seyn entgegen setzt; und es kann das Seyn nur bestimmen, indem es dasselbe sich selbst, als bloßem Handeln entgegensetzt. Das Handeln gehet dem Seyn weder voraus, noch folgt es aus demselben; sondern beydes ist zugleich. Das Bestimmen überhaupt, das Bewußtseyn des Handelns und des Seyns ist nur möglich durch ein Setzen und Entgegensetzen als eine und dieselbe Handlung. Beydes ist nur durch die Ansicht verschieden. Reflectirt man auf das Ich, so entstehet der Begriff des Nicht-

Ich

Ich aus dem Entgegensetzen, so wie der Begriff des Ich aus einem Setzen; gehet man aber von dem Nicht-Ich im Denken aus, so entsteht der Begriff des Nicht-Ich durch ein Setzen, und der des Ich durch ein Entgegensetzen; das Ich ist das Gegentheil von dem Nicht-Ich; es ist nicht Nicht-Ich, sondern Ich. Jedes Setzen ist daher ein Entgegensetzen, und umgekehrt. Es giebt weder ein absolutes Setzen, noch Entgegensetzen isolirt gedacht, sondern das Eine ist durch das Andere wechselseitig bestimmt. Ich kann nicht setzen Ich, ohne es einem andern Gesetzten (dem Nicht-Ich) entgegen zu setzen; und ich kann nicht setzen Nicht-Ich, ohne es dem Ich entgegen zu setzen. Also ist jedes Setzen zugleich ein Entgegensetzen, und umgekehrt. Ein absolutes Setzen wäre eine ganz einfache Handlung, wo schlechthin nichts unterschieden werden könnte, eine Handlung also, die nie bewußtseyend, oder bestimmend seyn könnte. Es wäre kein Object da, auf das sie gienge; sie könnte also nicht reflectirt, nicht reproducirt werden. Ein absolutes Entgegensetzen wäre eine sich selbst aufhebende Handlung, wo ebenfalls nichts unterschieden werden könnte, weil kein Vereinigungspunct da wäre, der den Unterschied sichtbar machte.

machte. Wo keine Einheit ist, ist auch kein Mannigfaltiges denkbar, und umgekehrt. Es giebt keine absolute Einheit, und keine absolute Mannigfaltigkeit; das Eine kann nur durch das Andere bestimmt werden. Wenn also ein Bewußtseyn von dem Einem oder dem Andern statt haben soll, so muß der Charakter der Absolutheit aufgegeben werden. So wird das Ich und Nicht-Ich ein Bestimmtes, ein Etwas, oder es entsteht ein Bewußtseyn von beyden.

§. 51.

Und doch muß der Charakter der Absolutheit von beyden zugleich bleiben, wenn Bewußtseyn möglich seyn soll. Denn es ist keine Bestimmtheit denkbar ohne Absolutheit. Wie ist das möglich? Das Ich wird ursprünglich als bloßes Handeln gesetzt, das, als solches, nur von sich selbst abhängt, und insofern absolut ist. Dieses Handeln soll sich nun selbst bestimmen, oder sich seiner bewußt werden, wie es an sich ist. Es kann sich aber nur bestimmen, insofern es sich dem Seyn entgegensetzt, und es kann das Seyn nur bestimmen, insofern es dasselbe sich selbst, als bloßem Handeln, entgegensetzt, wie ich so eben behauptet habe. Das Han-

deln bestimmt sich als bloßes Handeln. Was heißt denn das? Es reproducirt sich, reißt sich gleichsam von sich selbst los, und stellt sich als Object vor, unter welcher Qualität es sich als ein Seyn erscheint. Wir haben hier eines und dasselbe Handeln unter zweyerley Formen, nämlich unter der Form der Absolutheit, und der Form der Bestimmtheit, einmal als bestimmend, und dann als bestimmt, das erste als den Begriff von sich selbst hervorbringend, und das zweyte als im Begriffe vorliegend. Ist es darum wirklich verschieden? Nein es ist nur der Ansicht nach verschieden. Das selbstbestimmende und selbstbestimmte, das begreifende und begriffene Handeln ist absolut Eins. Das absolute Handeln, im Begriffe aufgefaßt und bestimmt, setzt nothwendig sich selbst als das bloße Bestimmende der Selbstbestimmung voraus; daher kann das bestimmte Handeln ohne das absolute gar nicht gedacht werden. Das bestimmte Handeln ist selbst das absolute, insofern es sich selbst anschauet, und begreift, und daher das Subject und Object hier als Eins bestimmen muß. Das absolute Ich kann nur, vermittelst des Begriffes, im Bewußtseyn vorkommen, und insofern ist es bestimmt. Aber das begriffene Ich ist nicht denkbar ohne das

greifende, also setzt das erste als das Bestimmte immer das zweyte als das bloß bestimmende, und absolute voraus. Ferner muß das Begriffene und Begreifende als Eins gesetzt werden, wenn der Gedanke Ich statt haben soll; das Begriffene ist nur die Reproduction des Begreifenden. Denn nur dadurch kann sich das Ich von dem, was es nicht ist, unterscheiden, daß in Absicht auf das Selbstbewußtseyn das Subject und Object, das Bewußtseyende, und Bewußte als absolut Eins zusammenfällt, bey jedem andern Bewußtseyn aber beydes als wirklich, also nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalte nach unterschieden wird. Der Form des Bewußtseyns nach muß zwar auch das Ich als Subject, und das Ich als Object unterschieden werden, weil kein Bewußtseyn möglich ist ohne Begriff, der Begriff aber ein Begreifendes, und Begriffenes voraussetzt. In dem Satze: Ich bin Ich, kommt das Ich in dreyfacher Rücksicht vor, nämlich als absolutes Subject, das sich selbst als Subject und Object zugleich, und beydes als Eins setzt, und sich folglich als Subject : Object bestimmt, oder es wird hier betrachtet als das Begreifende und das Begriffene, und da beydes als absolut Eins verbunden werden muß, als Begriff.

griff. Daher kommt in jedem Bewußtseyn ein Vorstellendes, ein Vorgestelltes, (Subject, Object,) und eine Vorstellung vor. Die absolute Einheit des sich selbst begreifenden und begriffenen Ich ist der Begriff von Ich.

§. 52.

Wenn nun das sich selbst begreifende Ich als das absolute, das begriffene aber als das bestimmte und beydes als absolut Eins betrachtet werden muß, weil sonst kein Selbstbewußtseyn, kein Begriff von Ich möglich ist, so ist es klar, daß der Charakter der Absolutheit des Ich selbst bey dem Bewußtseyn von Bestimmtheit bleibt, und bleiben muß. Ja das Ich ist nur insofern absolut, als es durch sich selbst bestimmt (sich seiner bewußt) ist, und es ist nur insofern durch sich selbst bestimmt, als es absolut ist. Beydes ist absolut Eins. Daher dauert auch das Bewußtseyn von absoluter Freyheit neben dem Bewußtseyn von absoluter Beschränktheit fort; keines kann das andere aufheben, weil das Eine durch das andere bedingt ist. Ohne diese unzertrennliche Verbindung ist der Gedanke Ich schlechthin unmöglich. Der Idealist, der alle Beschränktheit des Ich läugnet, und das Ich nur als

absolut frey, ohne alle Schranken gelten lassen will, kann die absolute Freyheit desselben nur vermittelst der absoluten Beschränktheit behaupten; und der Dogmatiker, der, wenn er consequent seyn will, alle Freyheit läugnen, und nur absolute Beschränktheit in dem Ich annehmen muß, kann das letztere nur behaupten, indem er das erstere voraussetzt. Denn man kann unmöglich von Freyheit etwas wissen, ohne daß man von Naturnothwendigkeit weiß; und man kann von Naturnothwendigkeit nichts wissen, ohne daß man von Freyheit weiß. Das Eine kann nur wechselseitig durch das Andere bestimmt werden. Das Bewußtseyn von dem Einen ist nicht gewisser, als das von dem Andern. Beyde Systeme heben sich also selbst auf, indem in beyden entweder die Freyheit bloß durch Freyheit, oder die Naturnothwendigkeit bloß durch Naturnothwendigkeit bestimmt werden soll. Das Ich kann nur insofern sich selbst bestimmen, als es zugleich etwas bestimmt, das es als sich wesentlich entgegengesetzt ansehen muß. Und wenn es auch von den Schranken abstrahirt, die ihm entgegengesetzt sind, und aus welchen es in der Wirklichkeit nie treten kann, und sich seinem eigenthümlichen Charakter nach als bloßes absolutes Handeln

setzt, so sieht es doch ein, daß das absolute Handeln nie zum Bewußtseyn kommen könne, wenn es nicht durch sich selbst beschränkt wird; und daß es nicht durch sich selbst beschränkt werden kann, außer vermittelst eines Etwas, das dem Handeln widerstehet, nicht durch ein Handeln, sondern durch ein bloßes Bestehen.

§. 53.

Nur so kann das bloße Handeln sich selbst bestimmen; nur so ist reines Selbstbewußtseyn, der Gedanke Ich, möglich. Die Bestimmtheit hebt also so wenig den Charakter der Absolutheit sowohl von dem Ich, als Nicht-Ich auf, daß sie vielmehr die absolute Bedingung derselben ist. Das Ich kann nur absolut gedacht werden, wenn es zugleich bestimmt gedacht wird. Seine Absolutheit in der Wirklichkeit bestehet nur darinn, daß es seine Schranken, oder das, was es nicht selbst ist, was ihm widerstehet, selbst bestimmen kann; und es kann diese nur selbst bestimmen, insofern es von denselben abstrahirt, und auf sich selbst, als das Selbstbestimmende als bloßes freyes, unbeschränktes Handeln reflectirt, und sich in diesem seinem reinen, ursprünglichen Charakter den Schranken,

dem bloßen Seyn entgegen setzt. Die Absolutheit des Nicht-Ich, als bloßen Beschränktseyns bestehet darinn, daß es weder je selbst Ich werden, noch durch das Ich zum Charakter der Ichheit erhoben werden kann, sondern als bloße Beschränktheit neben dem Ich immer fort bestehet. Hierinn besteht der Mechanismus des Bewußtseyns überhaupt, sowohl das von dem Ich, als das, was das Ich nicht ist. Diese Bestimmtheit des Bewußtseyns ist nicht etwa bloß dem Philosophen eigen, sondern sie ist jedem nothwendig, der je zum Bewußtseyn gekommen ist. Auch der roheste Mensch kann sich schlechthin keines Etwas bewußt werden, ohne sich selbst ursprünglich als bloßes Handeln zu setzen, und sich als solches dem bloßen Seyn entgegen zu setzen. Nur dadurch ist er zum Beyspiele des Gefühles der Reue fähig. Wenn der gemeine Mann sagt: „Es reuet mich, daß ich das gethan habe," was will er denn eigentlich damit sagen? Gewiß nichts anders, als: „Ich hätte mich nicht durch diese oder jene Affection (durch das empirische Ich, durch das, was dem absoluten Ich entgegengesetzt ist) bestimmen lassen sollen, sondern ich hätte mich selbst durch mich selbst (durch das, was das Gewissen fodert, folglich nicht durch das, was ist,

sondern was seyn soll) bestimmen sollen. Er schreibt sich also bey dem Gedanken der Reue nothwendig ein Selbstbestimmen zu. Er ist sich bewußt, daß er sich selbst bestimmt habe, sowohl wenn er eine von sich gesetzte Handlung billigt, als wenn er sie bereuet. Das Vermögen, sich selbst zu bestimmen ist Freyheit. Er schreibt sich also Freyheit, und zwar absolute Freyheit zu, die durch nichts beschränkt werden kann, insofern sie ein Selbstbestimmen ist; ja er setzt den wesentlichen Charakter des Ich in Freyheit. Was nicht frey ist, ist ihm kein Ich. Das Ich ist ihm also Freyheit, Selbstbestimmen, unbeschränktes Handeln, insofern es ideal, und nicht real ist. Nun kann sich aber die Freyheit richten nach dem, was ist, oder nach dem, was seyn soll, was sie selbst fodert. Und was soll denn nach der Foderung der Freyheit seyn? Die Freyheit kennt nichts Höheres, als sich selbst. Sie stellt sich also in der Selbstanschauung nothwendig als absolutes Gesetz aller Handlungen auf; sie macht an sich selbst die Foderung, sich in der Sinnenwelt zu realisiren, und allem dem, was sie in derselben bestimmt, ihre Form aufzudrücken. Das Gesetz der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke, sagt Fichte, daß wir uns nach dem Begriffe der Frey-

heit, oder Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollen. Die Freyheit ist über alles Seyn unendlich erhaben; denn sie ist ein Selbstbestimmen (ein Handeln, das nur von sich abhängt); was aber bloß ist, kann sich nicht selbstbestimmen, sondern wird bloß bestimmt. Aber das Ich findet sich nicht bloß frey, sondern auch beschränkt, oder afficirt. Ohne Beschränktheit ist gar keine Freyheit denkbar. Das sinnlich afficirte Ich ist das wirkliche. Die Freyheit kann sich also bey ihren Selbstbestimmungen auch nach dem richten, was bloß ist, nach gewissen Affectionen des wirklichen Ich, die sie durch die Verläugnung des Gesetzes der Freyheit als Bestimmungsgründe ihrer Handlungen aufnimmt und geltend macht. Das Ich ist sich dessen, was es selbst bestimmt hat, nothwendig bewußt; es ist sich also auch bewußt, ob es sich nach dem Gesetze der Freyheit, oder der bloßen Beschränktheit (nach dem Charakter des reinen, oder empirischen Ich) bestimmt habe. Es tritt also nothwendig das Bewußtseyn von Selbstbilligung, oder Selbstverachtung und Reue nach jeder Handlung ein. Beydes ist nur dadurch möglich, daß man das reine Ich von dem empirischen unterscheidet, und das erste als das denkt, welches

das zweyte nothwendig bestimmt, aber auf eine doppelte Art bestimmen kann, entweder nach seinem eignen Charakter, oder nach dem Charakter der Sinnlichkeit, des Ich, insofern es bloß bestimmt, oder afficirt ist. Kein Mensch, der zum Bewußtseyn gekommen ist, ist ohne alles Gewissen. Das Gewissen ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß man das reine Ich auffasset, und dem empirischen entgegensetzt; daß man jenes als absolutes Gesetz für das empirische, nicht aber umgekehrt aufstellt. Der Vorwurf des Gewissens tritt nur ein, wenn man sich bewußt ist, daß man sich nicht nach dem Charakter des reinen Ich, insofern es als ein bloßes Selbstbestimmen, ein absolutes Handeln gedacht wird, sondern des empirischen, als eines bloßen Bestimmtseyns, bestimmt habe. Aus diesem Beyspiele des Bewußtseyns von Reue erhellt also, daß gar kein Bewußtseyn möglich ist, ohne daß man sich des absoluten Ich bewußt ist, und dieses dem beschränkten entgegen setzt; daß folglich das reine Selbstbewußtseyn nicht bloß dem Philosophen, sondern auch jedem Menschen, so roh er auch seyn mag, wenn er nur Bewußtseyn hat — und ohne Bewußtseyn ist er kein Mensch — eigen seyn müsse.

§. 54.

In der absoluten Entgegensetzung und Verbindung des absoluten und empirischen Ich bestehet der Mechanismus des Bewußtseyns. Der Philosoph unterscheidet sich nur dadurch von dem gemeinen Menschen, daß er sich von diesem Mechanismus, dem der gemeine Mensch, so lange er auf dem Standpuncte des natürlichen Bewußtseyns stehet, nothwendig unterworfen ist, loszumachen sucht. Dieß war das Bestreben aller Philosophen. Denn alle suchten das Absolute rein, und unvermischt von dem Beschränkten, oder das, was unserm wirklichen Bewußtseyn zum Grunde liegt, auf, um dadurch das Beschränkte, oder das, was wirklich ist, zu bestimmen. Aber ihr Bestreben konnte ihnen nicht gelingen, weil sie das Absolute auf einem Wege suchten, der nie zum Absoluten führen kann. Sie wollten das, was wirklich ist, durch das Wirkliche erklären. Das Wirkliche, das in unserm Bewußtseyn vorkommt, ist aber nur zweyerley, entweder ein Handeln, oder ein Seyn. Keines aber ist auf diesem Standpuncte absolut; sondern Eines ist durch das Andere gebunden. Das Handeln der Intelligenz ist entweder ein Erkennen, oder ein

Wol-

Wollen; beydes aber hängt ab von einem Seyn. Beym Erkennen sind wir uns bewußt, daß uns ein Object, oder etwas, das, als solches, bloß ist, vorschwebe, und unser Bewußtseyn bestimme, wir finden uns also beschränkt. Unser Erkennen hängt von dem Seyn ab. Beym Wollen sind wir uns einer Erkenntniß, die Zweckbegriff heißt, bewußt, die wir realisiren wollen. Wir wollen irgend einen Gedanken ausführen, oder in der Wirklichkeit darstellen. Also hängt unser Wollen vom Erkennen ab. So wie also das Erkennen durch ein Seyn bestimmt wird, so wird auch nothwendig das Wollen durch dasselbe bestimmt, weil das Wollen vom Erkennen abhängt. Wenn nämlich B von A abhängt, C aber von B, so hängt auch C von A ab. So wie wir also im Erkennen nicht frey sind, so können wir es auch nicht im Wollen seyn. Und doch dauert das nothwendige und unabweisliche Bewußtseyn von Freyheit mit dem Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit fort. Was ist denn jenes fatale Seyn, das im Erkennen und Wollen unsere Freyheit zu vernichten drohet, und wirklich vernichtet, wenn das Erkennen und Wollen dadurch ursprünglich und einzig bestimmt wird. Es ist in diesem Falle, das Absolute, das gesucht wird.

Aber

Aber untersuchen wir die Natur dieses Seyns genauer, so finden wir wieder, daß es durch das Erkennen und Wollen bestimmt wird, und folglich nicht absolut ist. Denn es zeigt sich, daß für uns nichts ist, als dessen wir uns bewußt sind; das wir erkennen. Für den Blindgebohrnen giebt es keine Farbe. Wenn wir auf die Entstehung des Begriffes dessen, was wir Ding nennen, zurückgehen, und denselben genetisch zergliedern, so finden wir in uns nichts, als gewisse Empfindungen, die wir nach dem Gesetze der Gleichartigkeit verbinden, und das so Verbundene nennen wir ein bestimmtes Ding, das wir von einem andern verbundenen Mannigfaltigen gewisser Empfindungen unterscheiden. Das ganze Gebiet von Dingen, deren wir uns bewußt sind, entstehet uns durch die Verbindung der Empfindungen nach dem Gesetze der Gleichartigkeit. Dieses Gebiet erweitert sich immer mehr, je nachdem wir uns neuer Empfindungen bewußt werden, die wir ebenfalls nothwendig verbinden, und klassificiren, und so aus denselben Dinge machen. Wer dieses läugnet, der muß nie mit Aufmerksamkeit auf sein eignes Bewußtseyn reflectirt haben. Ueber die Empfindung, die ein unmittelbares Bewußtseyn von Selbstbeschränkung

kung

kung ist, können wir, wenn wir bestimmen wollen, was die Dinge sind, auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns schlechthin nicht hinaus, und bis zu einem Seyn vordringen, das von unserm Bewußtseyn unabhängig wäre, und wodurch es bestimmt würde, Dem reflectirten Bewußtseyn, oder dem Begriffe von dem, was ist, oder von irgend einem Dinge, liegt, nach der Aussage des wirklichen Bewußtseyns selbst, nichts zum Grunde, als ein unmittelbares Bewußtseyn von Beschränkung, oder Empfindung. Dieses unmittelbare Bewußtseyn erscheint in dem reflectirten Bewußtseyn nothwendig, als ein Seyn, als ein bestimmtes Object, als Ding; aber nur in dem reflectirten Bewußtseyn kommt dieses Seyn zum Vorschein, und ohne Reflexion auf die Empfindung ist für uns gar nichts, weder Empfindung, noch Seyn da. Das Seyn ist also ein bloßes Product des sich selbst reflectirenden Bewußtseyns.

§. 55.

Man nennt das Bewußtseyn, das sich auf ein ideales Handeln beziehet, und eigentlich das Product des Handelns ist, die bestimmte Erkenntniß, und den bestimmten Willensentschluß — innere

Erfahrung; und das Bewußtseyn, daß sich auf ein bloßes Seyn, das also für sich weder ein Erkennen, noch Wollen ist, äußere Erfahrung. Der Philosoph soll beyde Arten von Erfahrung erklären, aber nicht aufheben; es soll nach seiner Erklärung gerade das herauskommen, was er in seinem Bewußtseyn als wirklich vorfindet. In unserm Bewußtseyn kommt aber Freyheit und Naturnothwendigkeit, Handeln und Seyn, Absolutheit und Beschränktheit in unzertrennlicher Verbindung vor. Aus dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde soll daher beydes wieder hervorgehen, so, wie es in der Wirklichkeit ist. Aber nach der bisherigen Erklärungsmethode, deren sich die philosophirende Vernunft bedienet hat, mußte beydes verlohren gehen. Man erklärte nämlich eine Art vom Wirklichen (von Erfahrung) durch eine andere. Man legte entweder die innere Erfahrung der äussern, oder diese jener zum Grunde. Auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns läßt sich das Erkennen und Wollen gar nicht erklären ohne Voraussetzung eines absoluten Seyns, wodurch beydes nothwendig bestimmt ist. Das Erkennen hangt immer unmittelbar von einem vorschwebenden Objecte, und das Wollen vom Erkennen, und mittelbar vom

Objec-

Objecte ab. Unser gesammtes mögliches Handeln, das entweder ein Erkennen, oder Wollen ist, ist also gebunden durch die Objectivität, durch das bloße Seyn, dem keines von beyden zukommen kann; es ist daher nicht frey, und eben darum kein eigentliches Handeln, sondern ein Product des Seyns. Was aber ein Product des Seyns ist, kann selbst nichts anders seyn, als ein Seyn, und zwar ein nothwendiges Seyn. Und so ist denn die Freyheit unwiderbringlich verlohren. Wer glaubt, auf diesem Standpuncte die Freyheit retten zu können, die sich doch im Erkennen und Wollen durch ein nothwendiges Bewußtseyn aufdrängt, der muß den Verstand verlohren haben. Und doch kann sie nicht aufgegeben werden, weil sie sich in jedem Act des Erkennens und Wollens selbst wieder reproducirt, und gleichsam aus dem Grabe der Selbstvernichtung durch eigne Kraft aufs neue erstehet.

§. 56.

Bey dem Bewußtseyn des Wollens zeigt sich die lebendige und nie zu ertödende Kraft der Freyheit am deutlichsten. Hier bin ich mir nämlich bewußt, daß nichts außer mir, weder die Natur,

noch

noch das, was über alle Natur unendlich erhaben ist — die Gottheit — wenn sie mir auch auf eine sichtbare Art ihren Willen zu verstehen gäbe; wenn sie denselben auch durch alle mögliche Verheißungen, und Drohungen zu unterstützen suchte — meinen Willen zu bestimmen vermögend sey, wenn ich absolut nicht will; wenn ich denselben nicht selbst zu dem bestimme, was die Natur, oder Uebernatur, selbst mit den Waffen der Allmacht ausgerüstet, von mir fodert. Ich bin mir bewußt, daß kein wirkliches Object, sey es auch von welcher Art es wolle, mich vollkommen befriedigen könne, sondern daß mein Wille über jedes, nicht bloß wirkliche, sondern auch nur denkbare, oder durch die bezaubernde Phantasie vorstellbare Object hinüber strebe. Aber auch im Erkennen ist die Freyheit thätig; auch hier gehet sie nothwendig über alles Seyn hinaus. Die erkennende Vernunft, die wähnet, daß der Begriff des Seyns der höchste, daß sie an denselben schlechthin gebunden sey, so, daß sie in ihren sämmtlichen Functionen nicht nothwendig über denselben hinüber schreite, oder nicht etwas zum Grunde lege, das höher ist, als alles Seyn, widerspricht sich selbst. Wir wollen dieß etwas genauer auseinander setzen, weil es vorzüglich geschickt zu seyn

scheint, die Mißverständnisse und Widersprüche aller bisherigen Philosophie in das volleste Licht zu setzen. Dadurch bekommt auch die Freyheit, die sich im Wollen äußert, ein neues Gewicht, indem das Wollen immer einen Zweckbegriff voraussetzt, und folglich vom Erkennen abhängt. Wird also gezeigt, daß ohne absolute Freyheit, die über alles Seyn hinausgehet, das Erkennen auf keine Art möglich, sondern der einzige Grund desselben sey, so ist auch zugleich bewiesen, daß dieselbe Freyheit auch dem Wollen zum Grunde liege, und sich gegen alle Gegenstände des Wollens, die sie zu untergraben scheinen, mit unerschütterlicher Festigkeit behaupte.

§. 57.

Kant behauptet in der Vorrede zur Vernunftkritik, daß die Logik den sichern Gang einer Wissenschaft schon von den ältesten Zeiten her gegangen sey. Dieß, sagt er, lasse sich daraus ersehen, daß sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts habe thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen wolle, welches aber mehr

zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehöre. Eben so merkwürdig sey es an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe thun können, und allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu seyn scheine. Denn wenn einige Neuern sie dadurch zu erweitern gedacht hätten, daß sie theils psychologische Capitel von den verschiedenen Erkenntnißkräften (der Einbildungskraft, dem Witze), theils metaphysische über den Ursprung der Erkenntniß oder der verschiedenen Art von Gewißheit nach Verschiedenheit der Objecte (dem Idealism, Scepticism u. s. w.), theils anthropologische von Vorurtheilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rühre dieses von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur ihrer Wissenschaft her. Es sey aber nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Gränzen in einander laufen lasse; die Gränze der Logik sey aber hierdurch genau bestimmt, daß sie eine Wissenschaft sey, welche nichts, als die formalen Regeln alles Denkens (es möge a priori, oder empirisch seyn, einen Ursprung, oder ein Object haben, welches es wolle, in unseren Gemüthe zufällige, oder natürliche

türliche Hinderniſſe antreffen) ausführlich darlege und ſtrenge beweiſe.

Daß es nun der Logik ſo gut gelungen ſey, dieſen Vortheil habe ſie bloß ihrer Eingeſchränktheit zu verdanken, wodurch ſie berechtigt, ja verbunden ſey, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterſchiede zu abſtrahiren, und in ihr alſo der Verſtand mit weiter nichts, als mit ſich ſelbſt, und ſeiner Form zu thun habe. Weit ſchwerer müſſe es natürlicher Weiße für die Vernunft ſeyn, den ſichern Weg der Wiſſenſchaft einzuſchlagen, wenn ſie nicht bloß mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit Objecten zu ſchaffen habe; daher jene auch als Propädevtik gleichſam nur den Vorhof der Wiſſenſchaften ausmache, und wenn von Kenntniſſen die Rede ſey, man zwar eine Logik zur Beurtheilung derſelben vorausſetze, aber die Erwerbung derſelben in eigentlich und objectiv ſogenannten Wiſſenſchaften ſuchen müſſe.

§. 58.

Dieſes betheten die recht- und blindgläubigen Kantianer ihrem Pabſte treulich nach, obgleich die ganze Stelle, ihrem weſentlichen Inn-

halt nach, insofern nämlich behauptet wird, daß die Logik schon vor der Metaphysik eine vollendete Wissenschaft habe seyn können, und wirklich gewesen sey, — durchaus sinnlos ist. Wem dieses Urtheil zu anmassend zu seyn dünkt, der bedenke, daß man nun von Kanten ganz anders urtheilen müsse, nachdem er sich förmlich wider Fichte erklärt hat, und sein System gerade zu als das Gegentheil des Fichteschen angesehen wissen will. Vor dieser Erklärung konnte man allen den Stellen, in welchen baarer Unsinn zu liegen schien, noch einen nicht bloß erträglichen, sondern auch vernünftigen Sinn unterlegen. Ja man mußte dieß sogar thun, wenn man gegen Kanten gerecht seyn wollte. Denn es kommen in der Kritik, und einigen andern Schriften Kants eine Menge Stellen vor, die mit dem Dogmatismus, dessen Wesen darinn besteht, daß er Dinge an sich (ein absolutes Seyn), als den letzten Grund des Erkennens voraussetzt, schlechthin unverträglich zu seyn scheinen, und bedeutende Winke für eben jenen transcendentalen Idealismus geben, den Fichte nachher systematisch aufgestellt hat. Wollte man nun diese Stellen mit jenen vereinigen, in welchen, nach dem bloßen Wortverstand, der wi-

der-

derſinnigſte Dogmatismus, der je war, aufgeſtellt, und vertheidiget wird, ſo mußte man die Kritik nicht nach dem Buchſtaben, der tödet, ſondern nach dem Geiſte, der einzig belebt, und Harmonie in alle Theile, die verworren zu ſeyn ſcheinen, bringt, erklären, das heißt, man mußte Kanten nicht nach dem erklären, was er in verſchiedenen Stellen, mit dürren Worten zu ſagen ſcheint, ſondern nach dem, was man nach andern Stellen, in welchen ein reiner Geiſt des tranſcendentalen Idealismus wehet, mit Grunde vorausſetzen konnte und mußte, das er habe ſagen wollen, und nur aus einer gewiſſen Herablaſſung zu der gemeinen, und natürlichen Denkart nicht geſagt habe, um nicht durchaus unverſtändlich zu werden, ſondern den Faden des Räſonnements an einem Puncte anzuknüpfen; und von demſelben fortzuſpinnen, der jedermann ſichtbar, und ſchon gemein war. Denn der Geiſt gehet dem Buchſtaben ſo lange vor, bis der Verfaſſer einer Schrift ſelbſt erklärt, daß er ſchlechterdings nach dem Buchſtaben, und nach der Anſicht des natürlichen Verſtandesgebrauches verſtanden ſeyn wolle. Dieß that nun Kant in ſeiner Erklärung gegen Fichte, — die in dem Intelligenzblatt der allgemeinen Litteratur-

Zeitung Nro 109. den 25sten August 1799. zu lesen ist. „Ich erkläre hiemit nochmals," sagt er daselbst, „daß die Kritik allerdings nach dem Buchs„staben zu verstehen, und bloß aus dem Stand„punkte des gemeinen, nur zu solchen abstrakten „Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstan„des zu betrachten ist." Nach dieser Erklärung mag nun Kant allen den Unsinn auf sich nehmen, der derselben zufolge wirklich in der Kritik liegt; auch allen den Unsinn, den die Rechtgläubigen seiner Seite (denn nach dieser Ansicht ist er weiter nichts, als ein neuer Sectenstifter in der Philosophie) dadurch in seine Kritik hineintrugen, daß sie dieselbe nach dem Buchstaben erklärten. Es ist, so lange philosophirt wird, noch keinem Philosophen auch nur im Traume eingefallen, zu behaupten; daß der Idealismus mit der Voraussetzung der Dinge an sich, oder eines absoluten Seyns auch nur in dem unmerklichsten Puncte vereinbarlich sey, wie dieß, unter der Voraussetzung jener Erklärung, in der Kritik wirklich geschieht. Idealismus, und Dinge an sich — ist etwas so Widersprechendes, als nur irgend ein Widerspruch vermittelst der regellosesten Einbildungskraft hervorgebracht werden kann. Der Philosoph der von einem solchen

chen Fundamente ausgehet, kann nur ein Gebäude errichten, das in allen seinen Theilen sich durch Thorheit auszeichnet, und alle noch so aventheuerliche Luftgebäude aller Philosophen an Regellosigkeit übertrift. Durch diese Erklärung hat Kant seinen eignen Ruhm überlebt. Fichte selbst hat bisher Kanten nach dem Geiste des ächten transcendentalen Idealismus erklärt. Und bey dieser für Kanten äußerst ehrenvoller Erklärung würde es für immer verblieben seyn, wenn er sie nicht selbst durch eine ganz entgegengesetzte Erklärung unmöglich gemacht hätte. Kant hatte vor allen Philosophen, die seit Jahrtausenden auftraten, und den letzten Grund alles Wissens, bey allem Aufwande ihrer ausgezeichneten Geisteskräfte vergebens suchten, das unsterbliche Verdienst, diesen Grund endlich gefunden, und durch bedeutende Winke bezeichnet zu haben, so daß einem andern großen Denker nur das untergeordnete Verdienst zukommen konnte, auf jenem Grunde fortgebaut, und das Gebäude vollendet zu haben. Fichte machte auch aus der liebenswürdigsten Bescheidenheit auf kein anderes Verdienst Anspruch. Aber nach Kants Erklärung ist es diesem bescheidenen Manne, der durch sein bisheriges vortreffliches Be-

tragen gegen Kanten gezeigt hat, wie gerne er andern großen Männern nachstehe, und wie weit er von aller Ruhmsucht entfernt sey, nun unmöglich, Kanten ferner für den Urheber der einzig wahren Philosophie zu halten und öffentlich zu erklären. Die blindgläubigen Anhänger dieses Mannes, der sich selbst zum philosophischen Pabste, das heißt, zum unfehlbaren Oberhaupt aller Nichtphilosophen, herabgewürdigt hat, haben gar nicht Ursache, wegen jener Erklärung ein wildes Triumphgeschrey über den verhaßten Philosophen, der ihnen das Handwerk legte, zu erheben, sondern sich stillschweigend mit ihrem Meister zu schämen. Daß Kant bey dieser Erklärung wie ein wahrer Pabst ex cathedra (in welchem Falle er nach der Behauptung der Jesuiten infallibel ist) sprach, erhellet aus dem Schlusse seiner Erklärung, wo er sagt: „Die kritische Philosophie muß sich durch ih„re unaufhaltsame Tendenz zu Befriedigung der „Vernunft in theoretischer sowohl, als moralisch „praktischer Absicht überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbesserungen (!) „oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern daß das System der Kri„tik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend,

auf

„auf immer befestigt, und auch für alle künftige „Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit „unentbehrlich sey.“

So hat noch kein Philosoph, kein Mensch, der sich bewußt war, daß er Mensch sey, gesprochen. Nur der unfehlbare Statthalter Christi auf Erden, nur die vom heiligen Geiste inspirirten Väter allgemeiner Concilien haben sich einen solchen Ton erlaubt, nach jenem bekannten Weidspruche: Es hat uns, und dem heiligen Geiste gefallen, dieses, oder jenes für alle künftige Zeitalter zu bestimmen.

§. 59.

Die wahre Philosophie muß zwar allerdings mit untrüglicher Gewißheit überzeugt seyn, daß das Fundament, worauf sie alles bauet, unveränderlich, auf immer befestigt, und für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey; daß ihm also in dieser Rücksicht kein Wechsel der Meynungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude (dem Wesen nach) bevorstehe. Wenn sie dieß nicht weiß, mit einer alle Möglichkeit des Zweifels ausschließenden Gewißheit

nicht weiß, so weiß sie gar nichts, und ist nicht weniger, als Philosophie. Hat die philosophirende Vernunft einmal den einzig möglichen Grund alles Wissens gefunden, so muß sie es auch wissen, daß sie ihn gefunden habe, und daß in der ganzen Unendlichkeit kein anderer zu finden sey. Weiß sie das nicht, so hat sie diesen Grund sicher noch nicht gefunden; sie befindet sich erst auf dem Wege zur wahren Philosophie, ist aber noch nicht Philosophie. Glaubt sie noch dazu, dieser Grund sey gar nicht zu finden, sondern es werde in Absicht auf denselben immer ein Wechsel der Meynungen statt haben, so hebt sie die Möglichkeit des menschlichen Wissens gänzlich und absolut auf, und widerspricht sich selbst. Sie ist hier nicht bloß keines weges auf dem Wege zur Philosophie, sondern ganz außer demselben. Die wahre Philosophie ist also, nach dem sie den Dogmatismus, der außer dem Wesen der Vernunft die Vernunft befestigen will, zu Boden geschlagen hat, absolut Dogmatisch, und das mit Recht, weil sie in der Vernunft selbst, die an sich schlechthin infallibel ist, die Vernunft gefunden hat. In allen den Puncten, was sie durch die Vernunft, und aus der Vernunft weiß, hat absolut keine Meynung, und daher auch kein

Wechsel derselben mehr statt. Reinhold, der unter allen Kantianern das Verdienst hat, daß er gleich anfangs die Rechte der sich selbst erkennenden Vernunft auf sich selbst bestimmt einsah, sagt daher sehr richtig: „Meine Philosophie weiß wenig, aber sie meynt gar nichts.“ Die wahre Philosophie kennet den Ton jener hochgepriesenen und in tausend Complimenten, oder Bücklingen sich äußernden Bescheidenheit gar nicht, die glaubt, oder sagt, daß andere, die das Gegentheil behaupten, die Wahrheit ebenfalls, oder noch besser möchten getroffen haben, als sie selbst. Eine solche vorgebliche philosophische Bescheidenheit kann nur schändliche, einen Philosophen höchst entehrende, Heucheley, oder die crasseste Unwissenheit in Ansehung des Wesens der Philosophie seyn. Nur in den empirischen Wissenschaften, so lange man da erst den Grund zu einem Aggregat von bloßen Thatsachen sucht, und man seiner Sache durch ein gewisses geheimes Gefühl von Disharmonie noch nicht recht gewiß seyn kann, hat mit Recht jene Bescheidenheit statt, die man aus dem größten Mißverstand in der Philosophie fodert, oder durch die man auf Beyfall und einen ächten philosophischen Geist Anspruch macht, wie z. B. Platt-

ner

ner thut, der in seiner Vorrede zu seinen Aphorismen unter andern sagt: „Es ist mir nichts so „wenig unerwartet, als daß andere mehr sehen, „und richtiger urtheilen, denn ich. Man philoso„phie nur zuerst über die Philosophie selbst; das „macht aller Selbstgenügsamkeit (aber auch zugleich „der Möglichkeit aller objectiven Wahrheit) ein „Ende.“ In wenn man über die Philosophie, die nicht Philosophie ist, philosophirt, so ist dieß ganz unausbleiblich der Fall.

§. 60.

Weit gefehlt also, Kanten darüber einen Vorwurf zu machen, daß er, unter der Voraussetzung, daß seine Philosophie die wahre sey, derselben eine absolute Unwandelbarkeit zuschreibt, stimmen wir vielmehr darinn mit ihm überein. Aber ein anderes ist wahre Philosophie, ein anders Darstellung der wahren Philosophie. Jene ist unveränderlich, diese veränderlich. Wenn daher Kant von seiner Kritik sagt, daß sie nicht einmal einiger Nachbesserung fähig sey, so ist das eine Anmaßung, die ganz papistisch ist, und gegen die jeder wahre Philosoph protestiren muß. Hier hätte philosophische Bescheidenheit mit Recht

statt

statt haben sollen, weil es nicht das Wesen der Philosophie, und den letzten Grund alles Wissens, sondern die systematische Entwickelung und Darstellung dieses Grundes betrifft. Der Grund mag immer unveränderlich wahr seyn; aber in der Darstellung können große und wichtige Fehler begangen worden seyn; und in diesem Falle würde die Darstellung der Nachbesserungen höchst bedürftig seyn. Kein Philosoph kann es je dahin bringen, daß er in Rücksicht auf die Darstellung des Vernunftsystems, wenn auch der Grund über allen Zweifel erhaben ist, sich einer absoluten Infallibilität rühmen könnte. Der Philosoph bleibt immer Mensch, und als solcher fehlbar.

§. 61.

Fichte, den man so häufig der Unbescheidenheit beschuldigt, gab auch hier ein Muster wahrer philosophischen Bescheidenheit. Obgleich fest überzeugt, daß seine Wissenschaftslehre, dem wesentlichen Innhalt nach, unveränderlich sey, so gesteht er doch selbst, daß sie in Rücksicht auf die Darstellung noch manchen Verbesserungen nothwendig unterworfen sey, weil sie das Werk eines fehlbaren

Men-

Menschen ist. „Das System des menschlichen Gei-
„stes, sagt Fichte, dessen Darstellung die Wis-
„senschaftslehre seyn soll, ist absolut gewiß und
„infallibel; alles, was in ihm begründet ist, ist
„absolut wahr; er irrt nie, und was je (in dieser
Rücksicht) „in einer Menschenseele gewesen ist, oder
„seyn wird, ist wahr. Wenn die Menschen irrten
„so lag der Fehler nicht im Nothwendigen (in dem,
„was sich uns durch ein Gefühl der Nothwendig-
„keit als wahr aufdrängt); sondern die reflectiren-
„de Urtheilskraft machte ihn in ihrer Freyheit; in-
„dem sie ein Gesetz mit dem andern verwechselte.
„Ist unsere Wissenschaftslehre eine getroffene Dar-
„stellung dieses Systems, so ist sie schlechthin ge-
„wiß und infallibel, wie jenes; aber die Frage
„ist eben davon, ob, und inwieferne unsere Dar-
„stellung getroffen sey; und darüber können wir
„nie einen strengen, sondern nur einen Wahrschein-
„lichkeit begründenden Beweis führen. Sie hat
„nur unter der Bedingung, und nur insofern Wahr-
„heit, als sie getroffen ist. Wir sind nicht Gesetz-
„geber des menschlichen Geistes, sondern seine His-
„toriographen; freylich nicht Zeitungsschreiber,
„sondern pragmatische Geschichtschreiber.

„Hier

„Hiezu kommt noch der Umstand, daß ein Sy-
„stem wirklich im Ganzen richtig seyn kann, ohne
„daß die einzelnen Theile desselben die völlige Evi-
„denz haben. Es kann hier und da unrichtig ge-
„folgert; es können Mittelsätze übersprungen, es
„können erweisbare Sätze ohne Beweis aufgestelit,
„oder unrichtig bewiesen seyn, und die wichtigsten
„Resultate sind doch richtig. Dieß scheint unmög-
„lich; es scheint, daß eine haarkleine Abweichung
„von der geraden Linie nothwendig zu einer sich ins
„Unendliche vergrößernden Abweichung führen müs-
„se; und so würde es allerdings seyn, wenn der
„Mensch bloß ein denkendes, und nicht auch ein
„fühlendes Wesen wäre; und wenn nicht oft das
„Gefühl durch Verursachung einer neuen Verir-
„rung von der geraden Bahn des Räsonnements
„die alten Verirrungen berichtigte, und nicht wie-
„der dahin zurückleitete, wohin er durch richtige
„Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.

„Also wird, wenn auch eine allgemein gelten-
„de Wissenschaftslehre aufgestellt werden sollte, die
„philosophirende Urtheilskraft noch immer selbst in
„diesem Felde an ihrer fortdauernden Perfectibili-
„tät zu arbeiten; sie wird noch immer Lücken aus-

„zufüllen, Beweise zu schärfen, Bestimmungen „noch näher zu bestimmen haben.“ (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 58, 59.)

§. 62.

Die wahre philosophische Bescheidenheit besteht also theils in der Behauptung, daß nur ein einziger Grund des menschlichen Wissens, dessen man sich mit einer alle Möglichkeit des Irrens ausschließenden Evidenz bewußt werden kann, möglich sey, und daß folglich alle, die von einem andern Grunde ausgehen, nichts weniger, als Philosophen sind, sollte es auch der Verfasser der Kritik seyn; und dann, daß die systematische Darstellung jenes Grundes zufolge der immer fortschreitenden Perfectibilität des menschlichen Geistes stäts einer Nachbesserung fähig, und bedürftig sey. Ohne die erste Behauptung ist die sogenannte philosophische Bescheidenheit nichts als Heucheley oder Unwissenheit; ohne die zweyte ist sie übermenschliche, nur einem Pabste eigne, Anmassung, und lächerlicher Stolz, der für einen Philosophen um so entehrender ist, da er vor allen die Schranken des menschlichen Geistes kennen sollte. Beyde Arten von Behauptung müssen unzertrennlich verbunden werden,

wenn

wenn man auf den Charakter eines wahren Philosophen Anspruch machen will. Wer die erste Behauptung verwirft, der kennt die Absolutheit des menschlichen Geistes nicht; wer die zweyte läugnet, der kennt die Beschränktheit desselben nicht. Die Wahrheit der Philosophie besteht aber einzig in der Lösung der Frage: Wie kann die Absolutheit des menschlichen Geistes neben der Beschränktheit, die ihm eben so wesentlich ist als die Absolutheit; und die Beschränktheit neben der Absolutheit bestehen? Wer also beyde nicht zu verbinden weiß, der ist kein Philosoph. Kant hat die zweyte Behauptung, die sich auf die wesentliche Beschränktheit des menschlichen Geistes beziehet, in seiner Erklärung aufgehoben. Er hat sich also selbst aus der Klasse der Philosophen durch jene Erklärung ausgestrichen. Seine Nichtanerkennung der Beschränktheit des menschlichen Geistes, die er offenbar dadurch bewies, daß er seine Kritik jeder Nachbesserung für unfähig erklärte, ist um so auffallender, und erscheint in einem so schneidenderen Widerspruche mit seiner Kritik, da er in derselben die Gränzen des menschlichen Geistes auf das genaueste bestimmt zu haben wähnet.

§. 63.

Nur Fichten kommt der Ruhm einer wahren philosophischen Bescheidenheit ausschlüssig zu; denn nur er hat beyde Behauptungen mit einander vereinigt. Nach der ersten legte er dem zahllosen Heere der philosophischen Quacksalber das Handwerk, und zeigte, daß sie nicht einmal das A der Philosophie verstünden. Nach derselben konnte er an diesen unwissenden Pöbel mit Recht die Bitte thun, daß er doch die Güte haben möge, erst das A zu lernen, ehe er sich den Kopf über Z zerbreche, oder gar noch über dieses hinausgehe. Elementa velit ut discere prima. Nach der zweyten bezahlte er durch sein bescheidenes Bekenntniß, daß er sich in Rücksicht auf die systematische Darstellung des ersten Grundes alles Wissens geirrt habe könne, der Beschränktheit des menschlichen Geistes ehrlich seinen Tribut. Er konnte aber mit Rechte von seinen stolzen Gegnern, die ihm das Tollhaus zugedacht hatten, fodern, daß sie ihm die Fehler zeigten, die er in der Darstellung des Vernunftsystems begangen hätte. Aber darauf wollte sich der philosophische Pöbel nicht einlassen. Er blieb bey seinem Handwerk — dem Lastern.

Auch ist das noch in Absicht auf Kants Erklärung gegen Fichte merkwürdig, daß er sich gerade zu einer Zeit wider ihn erklärt hat, wo er durch die niederträchtigste Ränkesucht seiner Gegner *) von seinem Lehrstuhle schon herabgestürzt war. Durch diesen Umstand gewinnt seine Erklärung das Ansehen, als wenn er Fichten, der bisher auf eine so edelmüthige Art sich bestrebt hatte, seinem Ruhm für alle künftige Zeitalter unerschütterlich fest zubegründen, den letzten tödlichen Stoß habe beybringen wollen, damit er sich auf keine Art mehr von der Erde empor heben könnte. Also auch in dieser Rücksicht ist das Betragen Kants gegen Fichte eines Philosophen höchst unwürdig. Wie edel betrug sich dagegen auch bey diesem Vorfalle Fichte gegen Kant in seiner Gegenerklärung! Wie sichtbar zeigte er, daß es

*) Es ist hier gar nicht die Rede von den Regierungen, die Fichten seine Dimission gaben, weil er sie verlangt hatte, und die sich ganz musterhaft betrugen, indem sie selbst bekannten, daß die Entscheidung philosophischer Streitigkeiten gar nicht von ihr Tribunal gehöre. Dieses Bekenntniß macht ihnen unsterblichen Ruhm.

ganz unter seinem Charakter sey, Unbilden, die seiner Person geschehen, zu rächen: und daß es ihm an seiner Person, insofern sie nicht mit der guten Sache in Verbindung stehet, wenig, an der guten Sache aber alles gelegen sey. Nur an dem Heiligthum der Wahrheit, von der das Wohl der Menschheit abhängt, und die er mit jedem noch so großen Verluste zu vertheidigen den hohen Beruf fühlt, darf sich niemand ungestraft vergreifen. Hier tritt Fichte in seiner vollen schweren Rüstung auf, und läßt jeden Frevler seinen kraftvollen Arm auf das lebhafteste fühlen. Aber an seiner Person mag sich vergreifen, wen immer Muthwille dazu reizt. Er gehet ruhig seinen Weg fort, ohne auf seine Gegner zu achten.

§. 64.

Wir kehren nach dieser Abschweifung wieder auf die §. 61. angezogene Stelle Kants zurück, in welcher derselbe seine Gedanken über die Logik, als eine vollendete Wissenschaft äußert. Auch hier zeigt Kant offenbar, daß er noch gar keinen Begriff von wahrer Philosophie habe. Philosophie ist nichts anders, als Metaphysik. Diese hat aber

die

die Frage zu lösen: Aus welchem Grunde schreiben wir gewissen Vorstellungen, die sich mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdrängen, objective Gültigkeit zu; oder, wie ist Erfahrung überhaupt, innere sowohl, als äußere möglich? Bey einer genauern Reflexion auf unser Bewußtseyn, finden wir, daß wir über dasselbe schlechterdings nicht hinaus, und bis zu einem von demselben unabhängigen Seyn, das die theoretische Vernunft allen unsern Erkenntnissen zum Grunde legt, vordringen, und unsere Vorstellungen mit diesem Seyn vergleichen können, um auf diese Art zu entscheiden, inwiefern unsern Vorstellungen Realität zukomme, oder nicht. Wir finden bey dieser Reflexion, daß das letzte, worauf wir vermittelst des Bewußtseyns geführt werden, schlechterdings kein Ding an sich, oder absolutes Seyn, sondern bloß ein nothwendiges, ursprüngliches Bewußtseyn sey, eine Wahrnehmung von Beschränktheit, die wir Gefühl nennen, wenn sie sich auf das Ich, Empfindung, wenn sie sich auf etwas außer dem Ich bezieht. Dieses ursprüngliche Bewußtseyn, auf das sich alles übrige bezieht, erscheint uns als absolut auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns. Ist es wirklich absolut; giebt es außer

dem Gefühle, oder der Empfindung (so wie sie im Bewußtseyn vorkommen) nichts höheres, aus welchem sich selbst dieses unmittelbare Bewußtseyn erklären läßt, so bleibt es ewig ungewiß, ob unserm vermeynten Wissen wirklich etwas außer dem Bewußtseyn, oder außer dem Ich entspreche; ob nicht alles das, was wir mit dem Charakter der Objectivität bezeichnen, nicht bloß ein Product des absoluten Bewußtseyns, oder des Ich sey, wie der transcendente Idealist behauptet; oder ob unser ursprüngliches Bewußtseyn (die unmittelbare Wahrnehmung von Beschränktheit — Anschauung — Gefühl — Empfindung) ein Product der Dinge ausser uns sey, wie der Materialist behauptet. Die einzig möglichen erkennbaren Gegenstände unseres Bewußtseyns sind wir selbst, und die Dinge. Wir schreiben auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns beyden Realität zu; und sind genöthigt, dieses zu thun. Da wir nun weder zu einem Seyn des Ich an sich, noch der Dinge an sich vordringen können, um zubestimmen, inwiefern diesem doppelten nothwendigen Bewußtseyn objective Gültigkeit zukomme, und ob beyde Arten von Bewußtseyn in Verbindung mit einander bestehen können, oder ob eines das andere aufhebe, so,

daß

daß entweder durch die Realität des Ich die Realität der Dinge, oder durch die Realität der Dinge die Realität des Ich aufgehoben werde: so ist die Frage: Wie können wir in einem so wichtigen Puncte, an welchem die Realität unseres gesammten Wissens hängt, zur unerschütterlicher Gewißheit kommen? Der Skeptiker behauptet, daß dieß unmöglich sey, und zwar mit vollem Rechte, wenn wir nicht über das unmittelbar gegebne Bewußtseyn — die Anschauung, die entweder Gefühl, oder Empfindung heißt — hinaus können. Denn, sagt er, wollt ihr dem nothwendigen Bewußtseyn von Ich oder Nicht-Ich Realität zu schreiben, so könnt ihr euch auf nichts fußen, als auf dieses Bewußtseyn, das als unmittelbare Wahrnehmung Anschauung heißt. Das reflectirte Bewußtseyn (der Begriff) ist ursprünglich nichts, als Anschauung, die im Begriffe als Object erscheinet. Ihr erkläret also die Anschauung aus der Anschauung, und drehet euch im Zirkel herum. Aber es ist ja die Frage, ob die Anschauung (das nothwendige Bewußtseyn) nicht täusche. Und dann müsset ihr entweder beyden Arten von Bewußtseyn zugleich Realität zuschreiben, oder ihr müsset das Eine aus dem Andern erklären, das heißt, ihr müsset das

Eine als real setzen, und das Andere aufheben, oder als Täuschung betrachten. Ihr könnet das Erste nicht; denn beyde Arten von Bewußtseyn sind sich auf diesem Standpunct schlechterdings entgegengesetzt. Es ist das Bewußtseyn von Ich, und Nicht-Ich, von Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Es ist kein Drittes da, wodurch beyde Entgegengesetzte vereinigt, den Charakter der Absolutheit verlöhren. Nun fodert der Satz des Widerspruches von dem ihr ausgehet, den ihr aller Realität zum Grund leget, absolut, daß wenn zwischen zwey Entgegengesetzten das Eine gesetzt wird, das Andere schlechthin aufgehoben werden muß. Wollet ihr hier, wo vom ersten Grunde alles realen Denkens die Rede ist, eine Ausnahme machen, so fangt ihr euer Geschäft mit einem Widerspruche, als Fundamente alles Denkens, an, und vernichtet die Möglichkeit derselben selbst.

65.

Also ist nichts übrig, als daß ihr entweder dem Ich Realität zuschreibt, und die des Nicht-Ich aufhebt, oder umgekehrt. Aber welches von beyden soll den Vorzug haben? Es ist schlechthin kein

Ent-

Entscheidungsgrund da. Die Realität, oder Nichtrealität des Einen ist so gewiß, oder ungewiß, als die des andern. Denn der letzte Grund, worauf ihr kommen könnet, ist Anschauung; und dieser Grund ist beyden gemein. Und so ist gar kein Wissen möglich. Es bleibt ewig ungewiß, ob dem nothwendigen Bewußtseyn überhaupt auch nur Realität zukommen könne, und wenn dieß auch möglich wäre, so ist doch kein Entscheidungsgrund möglich, um mit untrüglicher Gewißheit einsehen zu können, welcher Art von Bewußtseyn, ob bloß dem Selbstbewußtseyn, oder dem Bewußtseyn von Dingen (da beyde ohne Widerspruch nicht zugleich als real gesetzt werden können) Realität zuzuschreiben sey. Gegen dieses Räsonnement des Skeptikers ist nach dem Standpuncte der theoretischen Vernunft, von welchem alle bisherige Philosophie, selbst die kantische nicht ausgenommen, ausgieng, schlechthin nichts einzuwenden. Man kann mit Zuversicht jeden Philosophen, er sey Kantianer, oder Nichtkantianer, oder Kant selbst, auffodern, seine Kräfte gegen einen Skeptiker, der mit solchen Waffen auftritt, zu versuchen; und man kann zum voraus auf eine untrügliche Art gewiß seyn, daß der Sieg auf Seiten des Skeptikers seyn wird.

Kant selbst gieng nicht weiter, als bis auf die Empfindung (das unmittelbare, nothwendige Bewußtseyn), um die Realität unserer Vorstellungen zu behaupten. Es ist Empfindung da, so schließt er durchgängig, also ist etwas der Empfindung Entsprechendes da. Aber das ist gerade die schwürige Frage, die die Philosophie zu beantworten hat, die Frage nämlich, ob die Empfindung nicht täusche; und, da in unserem Bewußtseyn zwey Arten von Empfindung, die sich gerade zu widersprechen, vorkommen, so ist die Frage, welcher von beyden zu trauen, oder Realität zuzuschreiben sey.

§. 66.

Da nun auf diesem Standpuncte, auf welchem die Empfindung das absolut Letzte ist, gar kein Wissen möglich ist, so ist die Behauptung, daß die Logik noch vor der Metaphysik, das heißt, noch ehe der letzte untrügliche Grund alles Wissens gefunden ist, eine vollendete Wissenschaft seyn könne, der größte Mißverstand in der Philosophie, der sich denken läßt, und der von einer gänzlichen Unkunde in Betreff dessen, was Philosophie ist, zeugt.

§. 67.

§. 67.

Also Kant weiß gar nichts von dem Wesen der Philosophie, was er davon zu wissen glaubt, und was in seiner Kritik als Beweis dieses Wissens angeführt werden könnte, ist bloße Ahndung — ein dunkles Gefühl, das noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn erhoben ist. Dieses Urtheil über einen Mann, den man bisher anbethete, dem man den Namen Philosoph ausschlüssig beylegte, den das philosophische Cardinalscollegium als Pabst wählte, dem sich alles, was auf den schönen Namen, Philosoph, Anspruch machen will, mit blinder Rechtgläubigkeit unterwerfen müsse — dieses Urtheil, ich gestehe es, ist hart. Es wird ohne Zweifel den meisten meiner Leser um so anmassender und frevelhafter zu seyn scheinen, da es das erstemal von einem Manne gefällt wird, der 21 Jahre Mönch war. Was kann aus der Schule des Mönchsthums Gutes kommen? — Und wie schickt es sich für einen gewesenen Mönch, dem ehrfurchtsvoller Glaube an das, was Männer von der ersten Größe, was der Philosoph, den die größten Männer unbedingt huldigen, behauptet haben, zur andern Natur hätte werden sollen —

wie schickt es sich für ihn, Kanten alle bestimmte Einsicht in das Wesen der Philosophie abzusprechen? — Daß ich Mönch war, oder nicht, das trägt zur Wahrheit, oder Falschheit meines Urtheils gar nichts bey. Man lasse meine Person ganz aus dem Spiele, und prüfe nur die Gründe; man sehe nicht darauf, wer das gesagt habe, sondern was, und wie es gesagt worden ist. Uebrigens muß ich doch hier im Vorbeygehen bekennen, daß das Mönchsthum für mich auch in Absicht auf die Philosophie eine äußerst lehrreiche Schule gewesen sey, wenn es gleich an und für sich für tausend andere das Grab aller Vernunft ist. Gerade der widernatürliche Druck des blinden Glaubens, dessen Joche ich mich in den ersten Jahren meines Mönchslebens unbedingt unterwarf, weckte wie vom Reiche der Todten meine moralische Kraft, das Gefühl von Freyheit in einem sehr hohen Grade. Es konnte nicht anders seyn, als daß ich das Joch des blinden Glaubens früh oder spät abwerfen, und mich nur dem sanften Joche der moralischen Freyheit, der Abhängigkeit meines Geistes von sich selbst, in allem, was das Wesen der Moral und Religion betraf, unterwerfen mußte. Aber da ich in einem so wichtigen Geschäfte mir nicht

den geringsten Leichtsinn zu Schulden kommen, und gerechte Gewissensvorwürfe zuziehen wollte, die mit dem Streben nach moralischer Freyheit schlechterdings unvereinbarlich sind, so wurde ich nothwendig in mich selbst gekehrt, und zu einer strengen, und unausgesetzten Prüfung alles dessen, was je in meinem Bewußtseyn vorgegangen war, und noch täglich vorgieng, hingetrieben, zu einer Prüfung, die wohl über 15 Jahre andauerte. Ich strebte nach absoluter Einheit und Harmonie mit mir selbst. Ich suchte daher mein empirisches Ich, das durchaus zerrissen war, durch allerley heterogene Flecke aus der Fabrik der Mystik, der Theologie, und der dogmatischen Philosophie (unter der auch die kantische begriffen ist) zu einem Ganzen zusammen zuflicken. Aber jeder solcher Fleck machte einen neuen Riß. Ich sah endlich ein, daß auf dem ganzen ungeheuren Gebiete des empirischen Ich nichts anzutreffen wäre, wodurch es zur Einheit gebracht werden könnte; es war nichts übrig als das Land des Uebersinnlichen, welches mir Fichte anfangs von ferne, so daß ich es kaum bemerken konnte, und dann ganz in der Nähe zeigte, so, daß ich den Weg dahin gar nicht mehr verfehlen konnte. Hier allein fand ich den lange vergebens

ge-

gesuchten, über allen Preis erhabenen Stoff, durch dessen Verabeitung mir es nicht nur gelang, mein armes, zerrissenes, jeder Laune der unfreundlichen, siberischen Klosterluft ausgesetztes Mönchs-Ich nothdürftig zusammen zu flicken, sondern auch zur absoluten Einheit, und Harmonie mit sich selbst zu bringen. Dieß konnte nicht anders geschehen, als dadurch, daß ich es von allen heterogenen Flecken entkleidete, die ich mit einem edlen Unwillen, als gänzlich verderbliches Zeug wegwarf.

§. 68.

Auf dem Standpuncte des Uebersinnlichen, den Fichte angiebt, und worauf man die wahre Beschaffenheit des ganzen, in die Unendlichkeit sich hinziehenden Landes der Sinnlichkeit (des empirischen Bewußtseyns — alles dessen, was erkennbar, und als solches denkbar ist), übersehen kann, machte ich nun die wichtige Entdeckung, daß der Mönchsgeist nicht bloß in den Klöstern spucke; sondern auch in der großen schöngeisterischen, galanten Welt vorzüglich hause, und in der bisherigen philosophischen systematisch beschützt, und durch die soliden Brocken der theoretischen Vernunft, gleich einer Gans, gepfropft, und gemästet würde. Dieser Geist ist

eine

eine blinde Anhänglichkeit an Auctorität, und an die rohere, oder feinere Sinnlichkeit, deren Wesen man in ein absolutes Seyn setzt, das allen unsern Vorstellungen, und Willensentschlüssen zum Grunde liege, und von dem man nicht nur das freye Ich, sondern selbst die Gottheit abhängen läßt. Dieses Seyn an sich hat selbst Kant seiner ganzen Philosophie zum Grunde gelegt, nur daß er behauptete, man könne von der Beschaffenheit dieses Seyns an sich schlechterdings nichts wissen, ob es gleich der Grund alles Wissens, und daher das Gewisseste unter allen sey; statt daß andere Philosophen behaupteten, man könne und müsse auch die Beschaffenheit desselben durch die Vernunft ergründen können. Kant glaubte das wirkliche Daseyn dieses Seyns durch eine vollständige Kritik der Vernunft systematisch bewiesen zu haben, indeß die übrigen Philosophen dasselbe durch bloße Versicherung ohne allen Beweis voraussetzen konnten, wie Reinhold in seiner Schrift über die Parodoxien der neuesten Philosophie richtig bemerkt. Reinhold war anfangs selbst in dem Wahne, daß dieses von Kant wirklich durch unumstößliche Beweise geleistet worden sey. Dieser Wahn war der Grund zu seiner Theorie des

Vor-

Vorstellungsvermögens, wo sich erst durch die systematische Darstellung, die Reinholden vorzüglich eigen ist, die Behauptung Kants in ihrer ganzen Blöße zeigte; wodurch denn Fichte zu dem einzig möglichen, noch von keinem Philosophen bestimmt gedachten, noch vielweniger gewagten Versuche, den absoluten Grund alles Wissens in der Idee eines absoluten Handelns zu suchen, hingetrieben wurde. Die Theorie des Vorstellungsvermögens war die nächste Veranlassung zur Wissenschaftslehre, wie Fichte selbst gesteht — zu einem Werke, das seinem wesentlicheu Innhalt nach den alle Menschenwerke zernagenden Zahn der Zeit nicht scheuet; sondern der Ewigkeit trotzt. Ist die Wissenschaftslehre die getroffene Darstellung des Systems des menschlichen Geistes, so ist selbst Kant nichts weniger, ais ein Philosoph. Das erstere läßt sich freylich keinem Menschen andemonstriren — denn die Wahrheit ist kein todter Hausrath, der sich vorzeigen, und nach Belieben andern geben läßt; — sondern jeder muß den Beweis in sich selbst finden; und er wird ihn ohne Zweifel finden, wenn er mit Wegwerfung alles des todten Wortkrames, den die Philosophie bisher statt lebendiger Wahrheit hervorbrachte, und mit

Ver:

Verläugnung aller Vorurtheile des Ansehens und der Sinnlichkeit, über sich selbst reflectirt, und bey dieser Selbstanschauung sich die Frage zu beantworten sucht, wie Bewußtseyn überhaupt möglich sey. Daß die Wissenschaftslehre die getroffene Darstellung des Systemes des menschlichen Geistes sey, davon bin ich durch Selbstanschauung so vollkommen überzeugt, als ich gewiß bin, daß ich bin, als ich weiß, daß ich dieses hier sage, oder überhaupt mir meiner bewußt bin. Warum sollte ich also nicht geradezu herausſagen, was ein nothwendiges Resultat jener Ueberzeugung ist, nämlich, daß Kant gar keinen bestimmten Begriff von dem habe, was Philosophie ist, und daß er folglich nichts weniger, als ein Philosoph, am wenigsten aber der Urheber der wahren Philosophie sey? Ich spreche hier als Philosoph. Die erste Pflicht eines Philosophen ist die strengste, unbestechlichste Wahrheitsliebe, ohne alle Rücksicht auf irgend eine, noch so ehrwürdige Auctorität. In der Philosophie gilt nur das Gewicht der Gründe, nicht der Personen. Sie kennet daher die Sitten der feinen und artigen Welt gar nicht, die sich durch Complimente und Schmeicheleyen gefällig zu machen sucht. Und wenn die philosophische Bescheidenheit darinn beste-

hen soll, daß man auf Kosten der Wahrheit, bloß um einem in gewisser Rücksicht großen Manne, und dem großen Haufen seiner Verehrer zu gefallen, sage, er habe den rechten Punct in der Philosophie getroffen, er sey daher im eigentlichsten Verstande ein Philosoph, ob sich es gleich bis zur Evidenz beweisen läßt, daß er das Wesen der Philosophie bloß geahndet, aber nicht bestimmt eingesehen, sondern vielmehr dasselbe in etwas gesetzt habe, das unmöglich Philosophie seyn kann, so muß der wahre Philosoph, der das Wesen der Philosophie bestimmt einsieht, und durch eine erschöpfende, systematische Entwickelung des ersten Grundes alles Wissens dasselbe jedem nachweisen kann, eine solche Bescheidenheit, als Hochverrath der Wahrheit verabscheuen, und seine Bescheidenheit darinn setzen, keine (solche) zu haben. Kant hat große Verdienste um die wahre Philosophie — Verdienste, die seinen Namen unsterblich machen werden. Durch seine Kritik hat er auf eine unwidersprechliche Art bewiesen, daß alle bisherige Philosophie, die bloß von der theoretischen Vernunft ausgehet, nothwendig in ein Labyrinth von Irrthümern führe, aus denen gar kein Rückweg möglich sey, so lange man bloß der Leitung der theoretischen

tischen Vernunft folge. Es ist in der Erforschung der Wahrheit schon außerordentlich viel gewonnen, wenn man alle möglichen Wege, die zum Irrthum führen, kennet. Wenn man auf diese höchstwichtige Entdeckung mit gehöriger Aufmerksamkeit reflectirt, so ist man ganz außer Gefahr, einen solchen Weg, von dem man weiß, daß er nicht zur Wahrheit führen könne, aufs neue einzuschlagen, und Zeit und Mühe vergebens zu verschwenden. Seit der Zeit als philosophirt wird, hat die philosophirende Vernunft alle möglichen Wege des Irrthums nach allen Richtungen durchkreuzt; und doch versuchte sie immer aufs neue, auf diesen Wegen zum erwünschten Ziele zu kommen. Sie konnte die Hoffnung, Wahrheit zu finden, trotz aller mißlungenen Versuche darnach, nicht aufgeben, weil das Wesen der Vernunft in der Idee der absoluten Einheit, in dem Postulat besteht, daß absolut Wahrheit seyn, daß die Vernunft gelten, und mit sich selbst schlechthin Eins werden soll. Ein bedeutender Wink für den Denker, daß das Wesen der Vernunft in keinem todten Seyn, das durch einen Begriff aufgefaßt werden kann, sondern in einem absoluten Handeln, wodurch alles Denken, und Wollen geleitet wird, bestehe;

daß selbst die Wahrheit nicht etwas sey, das bloß ist, und wie ein Ding gefunden werden kann; sondern etwas, daß bloß seyn soll, und nur durch die Freyheit möglich ist, welche letztere die absolute, lebendige Wahrheit ist, wodurch jede andere Wahrheit der theoretischen Vernunft erst zum Leben erweckt wird.

§. 69.

Wer weiß, wie lange noch die philosophirende Vernunft in den verworrenen Schlangengängen des Irrthums herum geschwärmt hätte, wenn Kant nicht aufgetreten wäre, und den Versuch gemacht hätte, das ganze bezaubernde Feenland der Täuschungen genau auszumessen, und für jeden wahren Denker hinreichend zu bezeichnen? Es konnte nicht anders seyn, als daß sein unsterbliches Werk frühe oder spät das Grab alles Irrthums werden mußte. Die Vernunft mußte endlich, nachdem sie auf dem Gebiete, das Kant als das Land des Irrthums bezeichnete, alle möglichen Wege zur Wahrheit vergebens versucht hatte, auf ein anderes, noch einzig mögliches Gebiet, in dem allein Wahrheit anzutreffen wäre, getrieben werden.

Auf

Auf solche Art muß das Verdienst der Kritik dahin bestimmt werden, daß sie die Veranlassung, nicht aber der Grund zur wahren Philosophie war. Dieß ist der eigentliche Standpunct, nach welchem man die Kritik betrachten, und Kants Verdienst um die Philosophie, und dadurch um die ganze Menschheit würdigen muß. So wie man diesen Standpunct verläßt, und Kants Kritik nicht als Propädevtik zur einzig wahren Philoso: phie, sondern als das eigentliche, einzig mögliche Vernunftsystem selbst betrachtet, wird sie das wi: dersinnigste Werk, das je von einem Philosophen ausgebrütet wurde. Diejenigen, die Kanten nicht bloß zu einem eigentlichen Philosophen, son: dern auch zum Urheber der wahren Philosophie er: hoben wissen wollen, rauben ihm nicht nur sein ihm ausschlüssig eigenes, und der Unsterblichkeit würdiges Verdienst, sondern würdigen ihn auch zu einem philosophischen Schwärmer herab, der sich vor andern Schwärmern dieser Art nur dadurch auszeichnet, daß er sie alle an Unsinn übertrifft. Kant ist höchst ungerecht wider sich selbst, wenn er behauptet, er habe nicht bloß den Weg zur wah: ren Philosophie gebahnt, dadurch, daß er die Ver: nunft auf alle Wege des Irrthums aufmerksam ge:

macht hat, sondern auch den Weg zur Wahrheit selbst bestimmt gezeigt, den absoluten Grund alles Wissens gefunden, denselben unvermischt von allen fremden Ingredienzen aufgestellt, und bis zur Vollendung des Gebäudes systematisch entwickelt. Wenn ich Kanten dieses Verdienst absprechе, so geschieht es aus Achtung gegen ihn, die sich auf die mir evidenteste Wahrheit gründet, und aus Gerechtigkeitsliebe in Ansehung des hohen Verdienstes, das ihm (nach meinem Standpuncte aus) ausschlüssig zukommt, und das nur durch jenes Verdienst überwogen werden kann, das dem Manne zukommt, der nicht nur den Irrthum, sondern die Wahrheit selbst gefunden hat. Aber in gewisser Rücksicht behauptet Kants Verdienst noch über dieses das Uebergewicht, wenn man bedenkt, daß es für einen Selbstdenker nicht so schwer ist, den Weg zur Wahrheit zu entdecken, nachdem alle möglichen Wege zum Irrthume bezeichnet sind, als diese letzteren, als solche, zu bemerken, und aufzufinden. Denn die Wahrheit stehet dem Irrthum gerade gegenüber, und läßt sich durch Gegensatz leicht entdecken. Ja man hätte denken sollen, daß der Weg zur Wahrheit von scharfen Denkern gar nicht mehr zu verfehlen gewesen wäre, nachdem jener

ner des Irrthums in allen seinen Krümmungen, in die er sich unsichtbar verliert, entdeckt war. Und doch war dieß der Fall. Die Kantianer, unter denen gewiß Männer von dem ausgezeichnetesten Scharfsinn sind, waren sammt und sonders so blind, daß sie denselben Weg des Irrthums, von welchem die Kritik einen so erschöpfenden, und evidenten Beweis führte, daß auf demselben schlechterdings kein Heil zu finden sey, nicht nur aufs neue betraten, sondern auch mit Thorheiten bezeichneten, die alles übertreffen, was je thörigtes auf dem bisher bekannten Gebiete der Philosophie zum Vorschein kam.

§. 70.

Das größte Wunder aber, das noch das Staunen der Nachwelt erregen wird, ist das, daß selbst der glückliche, und über alles Verdienst, das bis auf ihn irgend einem Selbstdenker zu Theil wurde, erhabene Entdecker des Weges, der zum Irrthume führt, selbst auf denselben Weg, vor dem er jeden Philosophen so nachdrucksvoll, so unzählig oft warnte, in demselben Momente zurücke taumelte, als er mit ausgestreckter Hand dem philosophischen Haufen zurief: „Nehmet euch sorgfältig in Acht;

„gehet diesen Weg nicht; er führt zu lauter Irr:
„thum!“ Zu diesem nachtheiligen, das ganze Ver:
dienst des alles zermalmenden Kants zermal:
menden Urtheile ist man gezwungen, nachdem sich
Kant wider Fichte erklärt, und seine Kritik
nicht nach dem Geiste, sondern nach dem dürren
Buchstaben, nicht nach dem transcendentalen Stand:
puncte der reinpraktischen Vernunft, die
ein bloßes Handeln ist, sondern des natürlichen
Verstandes, — nach welchem die Vernunft selbst
als ein bloßes Seyn erscheinet, verstanden wissen
will. Es ist gar nicht zu läugnen, daß in der Kri:
tik bedeutende Winke für den einzig möglichen Weg
der Wahrheit vorkommen, nach denen es nicht nur
möglich, sondern nothwendig, und Pflicht war, sie nach
dem höheren Standpuncte zu erklären, und dadurch
Kants Verdienst für immer zu sichern. Aber nach der
ausdrücklichen Erklärung Kants müssen jene Stel:
len nun so angesehen werden, das sie vermittelst
eines lebhafteren, aber durch deutliche Einsicht noch
nicht bestimmten (gedachten) Gefühles ihm bloß so
zu sagen, entwischet, und sogar wider seine Absicht
entwischt sind, so daß er nun gerne sie wider zurück:
genommen wissen wollte.

Kant

Kant sagt in seiner Erklärung gegen Fichte.
„Ich erkläre hiemit, daß ich Fichtes Wissen-
„schaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Sy-
„stem halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist
„nichts mehr, oder weniger, als Logik, welche
„mit ihren Principien sich nicht zum Materialen
„des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte
„derselben als reine Logik abstrahirt, aus wel-
„cher ein reales Object herauszuklauben vergebliche,
„und daher nie versuchte Arbeit ist, sondern wo,
„wenn es die Transcendental-Philosophie gilt, aller-
„erst zur Metaphysik übergeschritten werden muß.
„Was aber Metaphysik nach Fichtes Principien
„betrifft: so bin ich so wenig gestimmt, an dersel-
„ben Theil zu nehmen, daß ich in einem Antworts-
„schreiben ihm, statt den fruchtlosen Spitzfindig-
„keiten (apices), seine gute Darstellungsgabe zu
„cultiviren rieth, wie sie sich in der Kritik der rei-
„nen Vernunft mit Nutzen anwenden läßt (er
„sollte also ein bloßer Handlanger für
„die Kritik werden, wie es schon gan-
„ze Legionen solcher dummer Teufel
„giebt), aber von ihm mit der Erklärung, „er
„werde doch das Scholastische nicht aus den Augen
„setzen, höflich abgewiesen wurde„.

§. 71.

Reine Wissenschaftslehre soll nach Kant bloße Logik seyn: da nun Fichtes Wissenschaftslehre auf diesen Charakter Anspruch macht, so ist auch diese, wie Kant behauptet, nichts, als Logik. Wir haben hier zweyerley zu betrachten; 1) Fichtes Wissenschaftslehre, und 2) reine Wissenschaftslehre überhaupt.

Fichte stellt gleich auf dem zweyten Blatte seiner Wissenschaftslehre den Satz auf: A ist A, oder A = A. Er erkläret diesen Satz als untauglich zum Fundamente alles Wisses, weil er bloß logisch, und formal ist, das heißt nach Kants eigner Bestimmung, weil er das Materiale des Erkenntnisses, um dessen objective Gültigkeit es der Philosophie einzig zu thun ist, nicht begründen kann, indem er von allem Inhalte des Denkbaren abstrahirt, und nur die Form des Denkens überhaupt, ohne Rücksicht auf irgend ein reales Object, darstellt. Auch das bloß Erdichtete muß nach dieser Form gedacht werden. Obiger Grundsatz ist also bloß hypothetisch, und sagt nichts anders aus, als: Wenn A ist, so ist es, und ist so, wie es

ist.

ist. Es muß also zu einem Grundsatze übergeschritten werden, der bloß metaphysisch ist, und der also, wenn er der Grund alles Wissens seyn soll, rein material, und rein formal zugleich seyn muß. Denn er soll das ganze Wissen begründen. Jedes Wissen besteht aber aus Materie und Form. Es ist immer etwas, wovon man weiß, wenn man überhaupt weiß; und es ist eine bestimmte Weise, wie man es weiß. Wer im Wissen bloß Materie annimmt ohne Form oder Form ohne Materie, der weiß überhaupt gar nicht; er ist kein Er, sondern ein Es, kein Ich, sondern ein Ding, das nicht für sich, sondern nur für ein Ich ist. Soll also irgend ein Grundsatz die Möglichkeit des Wissens überhaupt darstellen, so muß er auch jede mögliche Materie und Form desselben begründen, und daher rein material, und rein formal zugleich seyn. In ihm darf die Materie gar nicht von der Form, und diese von jener als verschieden gedacht werden. Es muß zwischen Materie, und Form absolute Identität statt haben. Denn wenn die Materie von der Form auch im geringsten Puncte verschieden wäre, so wäre das menschliche Wissen unmöglich. Es wäre alsdenn der Grund auf keine Art zu finden, nach welchem, und durch

wel:

welchen die Materie und Form unserer Erkenntnisse, oder das Objective und Subjective als nothwendig verbunden angesehen werden könnte. Denn das ist eben das große Problem, das sich die philosophirende Vernunft zur Lösung vorlegt, wie dem bloßen Subjectiven ein Objectives zukomme, oder wie unsern Vorstellungen, über die wir nie hinauskönnen, etwas Reales, das also nicht bloße Vorstellung (Erdichtung) ist, entspreche. Kommt man nicht auf einen Punct, wo das Subjective, und Objective auf keine Art mehr getrennt, sondern schlechthin Eins ist, so ist alle Mühe, den absoluten Grund unsers Wissens zu finden, absolut vergeblich. Fichte glaubte diesen Punct in der Idee der Ichheit gefunden zu haben, und stellte sie daher als ersten Grund alles Wissens in seiner Wissenschaftslehre bestimmt auf durch den Satz: Ich bin Ich, oder Ich = Ich. Man sollte doch glauben, daß eben kein ausserordentlicher Scharfsinn eines philosophischen Verstandes, sondern nur ein richtiger Blick des gemeinen, zu abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstandes, desgleichen Kant zum Verständniß seiner Kritik fodert, dazu gehöre, um einzusehen, daß in dieser Idee das Subjective mit dem Objectiven absolut Eins

sey.

sey. Man sollte glauben, der gemeinste Bauer, dessen Kopf noch auf dem rechten Flecke steht, müsse einsehen, daß wenn er sein Ich denkt, er das Gedachte von dem Denkenden, und dieses von jenem schlechterdings nicht unterscheiden dürfe, wenn er sich nicht selbst zu dem Thiere herabwürdigen will, das er hinter dem Pfluge vor sich her treibt. Man sollte erwarten, daß wenn man auch in der ganz unphilosophischen Zunft der Philosophen es noch denkbar finden könnte, daß der Begriff von den Dingen ausser uns vermittelst der Einwirkung auf uns gegeben werde, doch der Begriff von dem Ich schlechterdings nicht durch Einwirkung, sondern nur durch sich selbst hervorgebracht werden könne, daß folglich das Ich ursprünglich als ein bloßes Handeln charakterisirt werden müsse, das sich in dem bestimmten Selbstbewußtseyn selbst zum Seyn herabstimme; daß also das Seyn bloß zur sinnlichen Ansicht des Ich gehöre, indem es sich, als bloßes Handeln, durch die absolute Form des Bewußtseyns selbst zum Object, oder Seyn, nothwendig macht; daß aber, da im Begriffe des Ich das Subjective mit dem Objectiven als absolut Eins gesetzt werden muß, auch das scheinbare Seyn des Ich weiter nichts sey, als ein Handeln, und das Handeln

nichts

nichts, als ein Seyn. Der Widerspruch, wodurch das Ich sogleich bey der ersten wissenschaftlichen Bestimmung desselben selbst aufgehoben wird, und der sich von da aus auf das ganze Gebiet der Philosophie verbreitet, so, daß von nun an nichts als Irrthum möglich ist, wenn man consequent denkt, — dieser Widerspruch wird nur dadurch möglich, daß man das Ich als Handeln von dem Ich als Seyn, oder das subjective Ich von dem objectiven als wirklich getrennt ansieht, und in das objective Ich allerley *Qualitates occultas* legt, die man nie ergründen könne, weil uns das Innere der Dinge an sich, zu welchen man auf diesem Standpuncte auch das Ich zählen muß, schlechterdings unzugänglich sey.

§. 72.

Aber so einleuchtend es auch dem gemeinsten Menschenverstande seyn muß, daß das subjective Ich von dem objectiven auf keine Art unterschieden werden könne, wenn das Ich nicht aufgehoben, und zu einem bloßen Dinge herabgewürdigt werden soll, so fanden die Philosophen, die sich zu den ätherischen Regionen der Unvernunft und Uebervernunft durch den Luftballon der widersinnigster Phan-

tasie

tasie erhoben hatten, von ihrem hohen Standpuncte aus diese so natürliche Behauptung für so thörigt, daß einige aus ihnen so gar behaupteten, Fichte gehöre nicht auf den philosophischen Lehrstuhl, sondern ins — Tollhaus. Der Satz, dessen Wahrheit, wenn darauf reflectirt wird, niemand läugnen kann, als ein Mensch, der wirklich gerechte Ansprüche auf das Tollhaus zu machen hat, — Der Satz: Ich bin Ich, wurde von den hochweisen, und über die niedere Region des Ich unendlich hoch empor flatternden Philosophen zum Gegenstande des Spottes gemacht. Hier machten sie die wichtige Entdeckung, daß weil ihnen das Ich nicht mehr als ein Handeln, sondern als ein bloßes Seyn erschien, aus welchem erst das Handeln durch irgend eine Einwirkung hervorgebracht werde, das Ich wirklich nichts anders, als Nicht-Ich sey.

§. 73.

Doch, ob jener Satz der ganzen Philosophie zum Grunde gelegt werden könne, oder nicht, das mag hier ganz unentschieden bleiben, weil für jetzt davon die Frage nicht ist. Das, worauf es hier vorzüglich ankommt, ist der Umstand, daß er kein

bloß

bloß logischer, sondern materialer Satz ist. Und dieß ist wider Kanten entscheidend. Daraus erhellet sonnenklar, daß Fichte zu seiner Wissenschaftslehre, als einer versuchten Darstellung des gesammten Vernunftsystemes eben das foderte, was Kant zur Metaphysik fodert, nämlich einen materialen letzten Grund, der zugleich die höchste Form enthalten muß. Hätte nun Kant nur die zwey ersten Blätter der Wissenschaftslehre gelesen, so hätte seinem Scharfsinn unmöglich der wichtige Unterschied entgehen können, den Fichte zwischen dem Satze: A = A, als ersten Grundsatze der Logik, und dem andern: Ich = Ich, als ersten Grundsatze der Philosophie überhaupt macht, zu welcher letzteren Absicht er ausdrücklich den ersten Satz als gänzlich untauglich verwirft, und dieses durch die ganze Wissenschaftslehre systematisch zeigt. Also hat Kant nicht einmal die ersten Blätter der Wissenschaftslehre gelesen; und doch fällt er über sie das Verdammungsurtheil, als über ein gänzlich unhaltbares System. Aber ist denn ein solches Betragen eines Mannes würdig, der in der Kritik das einzig wahre System der Philosophie, an welchem nicht einmal eine Nachbesserung mögtlich, und das für alle künftige Zeitalter

ter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey, aufgestellt haben will?

§. 74.

Auch hier betrug sich Kant wie ein wahrer Pabst, dem es schon oft beliebte, Schriften zu verdammen, die er nicht gelesen hatte, und von denen seine Creaturen bloß versicherten, daß sie ketzerisch wären, und wovon man einige Sätze, aus dem Context gerissen, als Belege dem unfehlbaren Glaubensrichter vorlegte. Vermuthlich wurde das Anathema, das der philosophische Pabst zu Königsberg wider Fichte aussprach, auf eine ähnliche Art bewirkt. Schon lange vor Fichtes berüchtigter Streitsache mochten die philosophischen Päbstler der kantischen unfehlbaren Kirche ihrem Pabste verschiedene ketzerische Sätze aus der Wissenschaftslehre vorgelegt, und ihn aufgefodert haben, über den muthigen philosophischen Luther, der das philosophische Pabstthum durch den systematisch deducirten Satz: Ich bin Ich, wodurch alle mögliche Auctorität in der Philosophie vernichtet wird, nicht bloß erschütterte, sondern von Grund aus, und für immer zerstörte — das Ana-

thema hinzuschleudern. Daß dieß gerade zu einer Zeit geschah, da man Fichte schon ganz gestürzt glaubte, macht dem Herzen des Königsberger Pabstes eben so wenig Ehre, als das ganz willkürlich ausgesprochene Anathema überhaupt seinem Kopfe Ehre macht. — Auch hier schloß sich Kant ganz an den philosophischen Pöbel an, der, nachdem Fichte außer Stand zu seyn schien, ihm ferner zu schaden, mit einem Muthwillen über Fichten herfiel, der in der Geschichte der Philosophie seines Gleichen nicht hat, und bloß dem Beschlusse unsers philosophischen Jahrhundertes, dem er die Krone aufsetzt, eigen ist. Was soll man von dem rechts und blindgläubigen Pöbel erwarten, wenn der Pabst selbst mit einem solchen Beyspiele voran geht? *qualis rex, talis grex.*

§. 75.

Doch wir wollen von Fichtes Wissenschaftslehre abstrahiren, und unser Augenmerk nur auf den Begriff der reinen Wissenschaftslehre überhaupt richten. Reine Wissenschaftslehre soll, nach Kant, nichts mehr und nichts weniger, als bloße Logik seyn. Ist denn das wahr, was dieser philosophische Pabst so ganz ohne allen

allen Beweis behauptet, und *ex cathedra* entscheidet? Wir, die wir schlechterdings keine Autorität in der Philosophie annehmen, sind berechtigt, gegen diese, wie gegen jede andere bloß willkürliche Entscheidung, gegen jedes nur durch Machtspruch hervorgebrachte Dogma feyerlich zu protestiren. Wir fodern zu unserer Ueberzeugung Gründe, und nicht papistische Machtsprüche *ex cathedra*; so wie auch wir keine Behauptung ohne Gründe jemanden aufzudringen gedenken. Wenn wir daher behaupten, daß jene Behauptung Kants ganz falsch sey, und nur eine gänzliche Unkunde in Betreff des Wesens der Philosophie zum Grunde haben könne, so legen wir zugleich unsere Gründe vor.

76.

Reine Wissenschaftslehre ist, nach uns nichts weniger, als Logik, sondern die einzig wahre Philosophie, oder Metaphysik. Sie würde bloß Logik seyn, wenn sie nicht rein, das heißt, wenn sie nicht aus dem Wesen der Vernunft, sondern aus Erfahrung geschöpft wäre; sie würde sich selbst vernichten, wenn sie mit dem geringsten Ingredienz aus der Empirie versetzt wäre. Es giebt nur zwey mögliche Ansichten der Handlungsweisen des mensch-

lichen Geistes. Entweder man betrachtet sie, wie sie im Bewußtseyn gegeben sind, oder man geht über das empirische Bewußtseyn hinaus, und sucht auf dem Gebiete des Uebersinnlichen den Grund auf, wodurch das Bewußtseyn mit allen seinen nothwendigen Bestimmungen möglich wird, und deducirt aus diesem Grunde ohne alle Rücksicht auf das empirische Bewußtseyn alle nothwendigen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, die auf dem Gebiete der Erfahrung als gegeben zum Vorscheine kommen, ohne daß man hier den letzten Grund derselben kennet, oder auf irgend eine Art kennen kann.

§. 77.

Die erste Ansicht ist wieder von einer doppelten Art. Man reflectirt nämlich entweder nur auf das, was durch den Verstand hervorgebracht worden ist, mit gänzlicher Abstraction von allem dem, was die Empfindung dazu beygetragen hat, man reflectirt bloß auf die Form der Erkenntnisse; oder man verbindet die Gesetze des Denkens zugleich mit der Materie des Denkens, mit dem Empfindbaren. Im ersten Falle entsteht Logik, die man auch rein nennen kann, insofern dabey nicht auf

das

Materielle des Denkens Rücksicht genommen wird, ob sie gleich nicht eigentlich a priori entstanden ist. Denn die Absonderung des Formellen von dem Materiellen entstehet hier wirklich bloß auf dem Gebiete des empirischen Bewußtseyns, nicht aber auf dem transcendentalen Gebiete, das der ganzen Erfahrung zum Grunde liegt, und daher in dem empirischen Bewußtseyn nach seinem wesentlichen Charakter nicht vorkommen kann, ob es gleich vermischt mit dem Empirischen vorkommt, aber nur auf dem höheren Standpuncte genau von dem letzteren unterschieden werden kann. In dem zweyten Falle, wenn nämlich das Formelle unserer Erkenntnisse mit dem Materiellen verbunden wird, entsteht empirische Psychologie. Ueber die erste Ansicht gieng Kant nie hinaus. Seine ganze Kritik ist theils bloße Logik, theils empirische Psychologie. Was eigentlich a priori ist, was der gesammten Erfahrung sowohl in Rücksicht auf ihre Form, als auch in Rücksicht auf ihre Materie zum Grunde liegt, das kennet er gar nicht, ob er gleich immer von Formen a priori spricht. Alle Formen, die er aufstellt, sowohl die des bloßen Denkens, als die des Empfindens sind aus dem gemeinten Bewußtseyn, oder aus der Erfahrung geschöpft,

nur daß er diese Formen bald trennt, und dadurch bloße Logik; bald wieder verbindet, und dadurch empirische Psychologie zu Stande bringt.

§. 78.

Nach dieser Ansicht hat Plattner ganz recht, wenn er in der Vorrede zu seinen Aphorismen S. XV. sagt: „Sollte nicht ein wohlverstandener Skepticismus aus allen Streitigkeiten (in welche die theoretische Vernunft, die bloß „auf Erfahrung beschränkt ist, nothwendig führt) „der natürlichste Ausweg, und zugleich auch „zur Besänftigung aller dogmatischen und kritischen Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste Mittel seyn? Was können „wir doch unter den Titeln, Logik, und „Metaphysik, Kritik der Vernunft, u. „s. w. was können wir überhaupt unter dem „Titel, Philosophie anders leisten „wollen, als daß wir, die allein unbezweifelte Wirklichkeit unseren Vorstellungen vorausgesetzt, die Geschichte derselben getreu aufzeichnen, und „denn das, als für den Menschen wahr und gewiß erweisen, was in der menschlichen Denkart,

„sofern

„sofern sie uns, theils als niederes, theils als hö-
„heres Erkenntnißvermögen erscheint, die Ueber-
„zeugung von Wahrheit und Gewißheit mit sich
„führt?“

§. 79.

Die Kritik leistet nichts mehr, als was nach der Behauptung Plattners durch Philosophie überhaupt nur geleistet werden kann, nämlich bloße historische Darstellung der Thatsachen des Bewußtseyns, die wenn sie von den Beyträgen der Empfindung entblößet werden, den Stoff zur Logik, und in Verbindung mit demselben den Stoff zur empirischen Psychologie geben. In diesem Falle ist die Philosophie bloß Zeitungsschreiberinn dessen, was auf dem Gebiete des empirischen Bewußtseyns vorfällt, keinesweges aber pragmatische Geschichtschreiberinn. Das Verdienst der Kritik ist bloß auf Logik, und empirische Psychologie einzuschränken; von Metaphysik, wodurch einzig eine pragmatische Geschichte der Handlungsweisen des menschlichen Geistes möglich wird, weiß sie gar nichts, weit gefehlt, daß sie den eigentlichen Grund dazu angegeben, oder gar denselben systematisch entwickelt,

und auf solche Art Metaphysik selbst zu Stand gebracht hätte. Sie ist also auch bloß Zeitungsschreiberinn der Begebenheiten des gemeinen Bewußtseyns, aber unter allen Zeitungsschreibern dieser Art die widersinnigste, wie ich sogleich umständlicher zeigen werde. Das Verdienst, das sie um die Logik und empirische Psychologie hat, besteht bloß darinn, daß sie beyde Aggregate von Kenntnissen (denn ohne Metaphysik giebt es gar keine Wissenschaften, sondern bloße willkürliche Aggregate eines vermeynten Wissens) von einander getrennt hat, statt daß beyde von andern Zeitungsschreibern dieser Art unter einander vermengt wurden. Die Kritik hat daher die Bestandtheile der Erfahrung, die bloße Form des Denkens, und die des Empfindens, ganz so, wie sie in dem empirischen Bewußtseyn vorkommen, auseinander gerissen. Durch den ersten abgerissenen Theil kam eine zwar reine, von allem materiellen (durch das Empfinden entstandenen) Innhalte abstrahirende, aber doch keine transcendentale Logik, in welcher die Functionen des Verstandes von einem absoluten Gesetze abgeleitet werden, zu Stande. Durch den zweyten abgerissenen Theil entstand die Theorie der reinen Sinnlichkeit, insofern sie bloß vom Denken getrennet,

aber

aber keinesweges aus der Natur der Intelligenz abgeleitet ist, aus welchem Grunde auch dieser Theil nicht transcendental genennt werden kann. Aus der Vereinigung dieser beyden getrennten Theile gehet bloß empirische Psychologie, keinesweges aber Metaphysik, hervor. Was in der Kritik als Metaphysik gelten soll, ist weiter nichts, als empirische Psychologie, wo die bestimmten Handlungsweisen des menschlichen Geistes im Denken und Empfinden, die vorher getrennt dargestellt wurden, wieder vereinigt, und in ihrer Verbindung als der letzte Grund alles Wissens aufgestellt, entwickelt, und auf reale Objecte angewandt werden. Da nun die Kritik gar nicht über das Gebiet des gemeinen Bewußtseyns hinausgehet, sondern bloß die Thatsachen desselben bald in einer anatomischen Zergliederung, bald in ihrer natürlichen Vereinigung darstellt, so ist sie nichts, als Zeitungsschreiberinn der Begebenheiten des gemeinen Bewußtseyns, aber die widersinnigste unter allen.

§. 30.

Auf dem Gebiete des gemeinen Bewußtseyns herrscht für den, der es bloß aus dem gemeinen Bewußtseyn, oder die Erfahrung aus der Erfahrung

erklären will, nichts als Widerspruch. Jeder solcher Zeitungsschreiber kann schlechterdings nichts anders, als lauter Lügen dem wißbegierigen Publikum mittheilen. Er muß es selbst fühlen, daß er keine andere wahre Nachricht von dem Lande der theoretischen Vernunft, oder der sogenannten Philosophie jedem, der gerne die Beschaffenheit desselben kennen lernen möchte, geben könne, als die, daß daselbst lauter Lügen hausen, und die Wahrheit ewig davon verbannt ist. Die ehrlichsten dieser Zeitungsschreiber gestehen dieses selbst ein. Unter diese gehört Plattner. Er gesteht selbst aufrichtig, daß keine andere Philosophie möglich sey, als Skepticismus, das heißt, als die Wissenschaft, in welcher systematisch gezeigt wird, daß gar kein Wissen, keine eigentliche Erfahrung, insofern sie die feste, untrügliche Ueberzeugung von der Realität der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände ist, als möglich gedacht werden kann. Wenn er dieses letztere auch nicht ausdrücklich sagt, so folgt es doch aus seinen Prämissen. Denn er giebt nur die unbezweifelbare Existenz unserer Vorstellungen (der besonderen Bestimmungen unseres Bewußtseyns), keinesweges aber die Gewißheit der Existenz der denselben entspre-

sprechenden Gegenstände zu. Nach ihm muß man also eine doppelte Art von Erfahrung unterscheiden, nämlich die ideale und die reale. Jene bezieht sich bloß auf die Existenz der Vorstellungen; diese aber auf die Existenz der wirklichen, das heißt, der denselben entsprechenden, und unabhängig von ihnen existirenden Gegenstände. Jene hat noch kein Mensch, der bey Sinnen war, geläugnet, von derselben war also nie die Frage in der Philosophie, und konnte nie seyn, wenn man die Philosophen nicht sammt und sonders zu lauter Tollhäuslern machen will. Bloß die letztere war der Gegenstand aller philosophischen Untersuchungen, wodurch das Problem zur Lösung aufgestellt wurde, ob, und wie die reale Erfahrung möglich sey. Nach Plattner, und nach allen Skeptikern, wenn sie consequent seyn wollen, ist nur die ideale Erfahrung unläugbar; denn sie ist unmittelbare Thatsache. Daß aber der idealen eine reale Erfahrung zum Grunde liege (daß unsern Vorstellungen wirkliche Gegenstände entsprechen), das ist, und bleibt ewig so ungewiß, als die entgegengesetzte Behauptung. Denn ob reale Objecte sind, oder nicht, das liegt nicht in der Thatsache des Bewußtseyns, in unsern Vorstellungen, über die

wir

wir nicht hinaus können. Die reale Erfahrung, sie mag sich bloß auf das Ich, als realen Gegenstand, oder auf die Dinge außer dem Ich beziehen, bleibt also ein ewig unauflösbares Problem für die menschliche Vernunft. So aufgestellt ist der Scepticismus, nach dem einmal beliebten Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns, ganz vernünftig und consequent. Es läßt sich auf diesem Standpuncte gar nichts mit Grunde wider ihn einwenden. Die ideale Erfahrung ist hier absolut; über dieselbe können wir, selbst nach dem unläugbaren Zeugnisse unseres Bewußtseyns, nicht hinaus. Wir müßten aber über sie hinausdringen können, wenn wir über irgend ein reales Object, über das Ich, oder Nicht-Ich, oder was noch über dieselben erhaben gedacht werden mag, über die Gottheit etwas Zuverläßiges bestimmen wollten. Es ist also außer unsern Vorstellungen alles ungewiß. Nach dem unmittelbaren Zeugnisse des Bewußtseyns ist das Ich nichts, als ein bloßes Vorstellungsvermögen, von dem sich gar kein weiterer Grund weder im Ich, noch außer dem Ich angeben läßt.

§. 81.

§. 81.

Wenn aber Plattner einen bescheidenen Skepticismus fodert, und die Bescheidenheit desselben darinn setzt, daß, nachdem auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns auf eine apodiktisch gewisse Art erwiesen ist, daß man über die ideale Erfahrung (die Existenz der Vorstellungen) nicht hinaus gehen könne, und daß folglich die ganze reale Erfahrung, die sich auf wirkliche Gegenstände bezieht, ungewiß sey, man dennoch das, was man mit absoluter Nothwendigkeit verworfen hat, nämlich reale Erfahrung, wieder zurücknehmen, und das für den Menschen als wirklich wahr, und gewiß halten soll, was in der menschlichen Denkart, sofern sie uns, theils als niederes, theils als höheres Erkenntnißvermögen erscheint, die Ueberzeugung von Wahrheit, und Gewißheit mit sich führt, wie sich Plattner ausdrücklich erklärt, so giebt er hierdurch den Charakter eines ehrlichen Zeitungsschreibers der Begebenheiten des menschlichen Geistes wieder auf, und täuschet absichtlich alle diejenigen, die von ihm in

dieser Rücksicht ächte Nachrichten erwarten; oder er täuschet sich selbst auf die sonderbarste Art. Denn aus der Reflexion auf das Bewußtseyn, und aus der Zergliederung desselben erhellet ja unwidersprechlich, daß bloß die ideale Erfahrung gewiß ist, die reale hingegen nach dieser Voraussetzung absolut ungewiß seyn und verbleiben muß: wie kann man nun auf eben das Fundament, von dem man nie wissen kann, ob es existirt, mit Sicherheit bauen? Ist nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen, so muß alles das, was sich sowohl in Rücksicht auf das höhere, als niedere Erkenntnißvermögen außer den Vorstellungen als reales Object mit der noch so lebhaften, und nothwendigen Ueberzeugung von Wahrheit und Gewißheit uns aufdrängt, als Täuschung, und Schein verwerfen.

§. 82.

Nebst dem Skeptiker giebt es nur noch zwey Arten von solchen Zeitungsschreibern, die aber nichts, als Lügen, und Erdichtungen aus dem Lande der Lügen (der theoretischen Vernunft) unter das Publikum, das an Nachrichten aus dem Gebiete des menschlichen

chen Geistes Interesse findet, verbreiten. Auch sie gehen von dem Grundsatze aus, daß das gemeine Bewußtseyn die einzige Quelle sey, aus welcher sie ihre Zeitungsnachrichten schöpfen können. Aber das gemeine Bewußtseyn sagt ganz widersprechende Sachen aus. Freyheit und Naturnothwendigkeit, Absolutheit und Beschränktheit sind die Grundaussagen, die es den horchenden Zeitungsschreibern zuflüstert. Es gehört nur wenig Scharfsinn dazu, um das Widersprechende dieser Aussagen, und folglich ihre Falschheit zu entdecken. Daher suchen die klügeren Zeitungsschreiber ihre Nachrichten so einzurichten, daß der auffallende, und jedem handgreifliche Widerspruch wegfällt. Sie lassen daher entweder bloß das Zeugniß von Freyheit, oder von Naturnothwendigkeit gelten, und theilen sich dadurch in zwey Partheyen, deren erste man die der Idealisten, die zweyte aber die der Materialisten nennt. Die Idealisten nehmen nebst der unbezweifelbaren Existenz der Vorstellungen nur noch die Existenz des Ich, als eines realen ganz geistigen Gegenstandes an, und läugnen die Möglichkeit der bloßen Materie; die Materialisten aber geben zwar ebenfalls die Existenz der Vorstellungen zu, läugnen aber die Möglichkeit des Ich, als ei-

nes Geistes, und nehmen bloß die Möglichkeit der Materie an, die auf eine gewisse Art organisirt durch Wechselwirkung mit materiellen Gegenständen zum Bewußtseyn kommt. Auf solche Art suchen sie ihren Nachrichten aus dem Gebiete des menschlichen Geistes das Gepräge der Wahrheit aufzudrücken, indem sie eine der widersprechenden Thatsachen des Bewußtseyns aufheben, und nur die andere geltend machen wollen. Aber dadurch wird der Widerspruch nur versteckt, nicht aber vernichtet. Jede dieser Partheyen verwickelt sich nothwendig in lauter Widersprüche, die sich leicht aufdecken lassen. Man muß jedoch ihrem Scharfsinne Gerechtigkeit widerfahren lassen, und bekennen, daß sie das Widersprechende sehr geschickt zu verhüllen wissen, und daß sie die neuen Widersprüche, in welche sie gerathen, und die nur von dem transcendentalen Standpuncte aus recht sichtbar werden, ihrer Consequenz im Denken zu verdanken haben. Der Fehler liegt einzig darinn, daß sie schon von einem Widerspruche ausgehen, nämlich entweder von dem Begriffe der absoluten Freyheit, oder absoluten Nothwendigkeit, als einem Etwas, das im gemeinen Bewußtseyn gegeben sey. Ihnen ist das wirkliche Ich entweder

das

das erste, oder das zweyte. Aber das Absolute kann nicht gegeben, und als solches wirklich seyn, Dieser Widerspruch ist jedoch weit feiner und unbemerkbarer, als der, wodurch beydes, nämlich absolute Freyheit und absolute Nothwendigkeit zugleich in einem Subjecte nach dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem sie sich absolut aufheben, denkbar und wirklich seyn soll. Dieß sind die widersinnigsten Zeitungsschreiber; man nennt sie die gemeinen Dogmatiker (den Pöbel unter den Philosophen). Die Idealisten und Materialisten sind zwar auch Dogmatiker, indem sie etwas von dem Ich behaupten, ohne ihre Behauptung aus der Natur der Intelligenz geprüft zu haben; sondern dieselbe bloß auf eine der entgegen gesetzten Aussagen des gemeinen Bewußtseyns gründen. Aber man kann sie die Dogmatiker von der edlern Art nennen, weil sie nicht so plump und tölpelhaft, wie die ersteren, zu Werke gehen.

§. 83.

An welche Parthey schließet sich denn die Kritik an? An alle drey zugleich. Sie ist zum ersten skeptisch. Kein Skeptiker hat je durch eine so voll-

ständige, und mühsame Zergliederung der theoretischen Vernunft bewiesen, daß in ihr in Rücksicht auf die Realität dessen, was über das empirische Bewußtseyn hinausliegt, oder des Uebersinnlichen kein Heil zu finden sey, als Kant in seiner Kritik. Wir können schlechthin nichts erkennen, was an sich ist; was wir erkennen, ist immer nur ein Vorgestelltes, und (wenn man mit diesem Ausdruck einen Sinn verbinden will) unsere eigne Vorstellung. Nach dieser Grundbehauptung Kants ist nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen. Es hilft nichts, daß er, um nebst der idealen Erfahrung auch die reale zu retten seine Zuflucht zu den Dingen an sich, zu der Empfindung, und zur praktischen Vernunft nimmt. Denn zum ersten beruhet die Existenz der Dinge an sich nur auf einer Idee, von deren Realität die theoretische Vernunft nichts wissen kann, weil sie nie im Bewußtseyn gegeben seyn kann. Und wie kann man denn Dinge an sich auch nur denkbar finden, da wir über das Denken nicht hinaus können, dieses aber sich nur an Thatsachen des Bewußtseyns anschließen kann? Die Idee von den Dingen an sich muß also als eine bloße Täuschung verworfen werden. — Die

Empfin:

Empfindung hilft eben so wenig zur Begründung der Realität der realen Erfahrung. Denn um mit Gewißheit entscheiden zu können, ob die Empfindung ein Bewirktes der Dinge, oder des bloßen Ich sey, müßte man im Stande seyn, bis zu den Dingen an sich, und bis zum Ich an sich vorzudringen. Aber dieß ist nach Kant schlechthin unmöglich. Die Empfindung ist ihm absolut, über die man folglich nicht hinausgehen kann. Es bleibt also ewig ungewiß, ob der Empfindung etwas außer dem Bewußtseyn zum Grunde liege. Es wäre eben sowohl möglich, daß sie eine absolute Eigenschaft des Ich wäre, die gar kein Object zur Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, weder als Grund, noch als Bedingung vorausseßte, wie in der That der Idealist behauptet.

§. 84.

Endlich wird auch nichts durch die Voraussetzung der praktischen Vernunft, wie sie in der Kritik bestimmt wird, für die Realität der unseren Vorstellungen entsprechenden Gegenstände ausgerichtet. Denn die praktische Vernunft ist in der Kritik weiter nichts, als die empirische Vernunft selbst, insofern sie sich durch Willensentschlüsse thä-

tig zeigt. Die praktische Vernunft setzt zu ihrer Möglichkeit absolute Freyheit voraus. Diese setzt freylich weiter keinen Grund voraus; und daher kann man in dieser Rücksicht keinesweges fragen: Wie ist absolute Freyheit möglich? Aber sie fodert doch absolut, daß neben ihr nichts angenommen werde, das mit ihr im Widerspruche stehe. In dieser Rücksicht läßt sie wohl fragen: wie, oder unter welchen Bedingungen (nicht Gründen) ist absolute Freyheit möglich? Kann sie z. B. bestehen, wenn neben ihr behauptet wird, daß die Empfindung aus der Einwirkung der Dinge an sich entstehe? Nein, durch diese Vorstellungsart, die man neben ihr annimmt, wird sie absolut aufgehoben. Denn nach dieser Voraussetzung ist alles, was in unserm Bewußtseyn vorkommt, so bestimmt: Die Dinge an sich wirken nothwendig, und ohne alles Zuthun unserer Freyheit, auf uns ein; daraus entstehet Empfindung, unmittelbares Bewußtseyn nicht der Freyheit, sondern der Naturnothwendigkeit. Eben so nothwendig wird die Empfindung aufgefaßt; so entstehet ein mittelbares Bewußtseyn der Beschränktheit, oder ein Begriff von Dingen, reflectirte Vorstellung, oder Erkenntniß aller Art. Alles dieses gehet ganz mechanisch

zu:

zu; die Freyheit gehet also in der Function des Erkennens nothwendig verlohren. Denn nach dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns, von welchem sich Kant nie entfernt, als durch einen Salto mortale, oder durch Inconsequenz, ist Empfindung das Letzte, das im Bewußtseyn selbst vorkommt. Die Empfindung ist aber Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, keinesweges aber von Freyheit. Nimmt man aber seine Zuflucht zu den Dingen an sich, so ist sie wieder nichts, als Naturnothwendigkeit; denn sie ist in diesem Falle ein Seyn, das ein Product eines andern Seyns (des Dinges an sich) ist. Ein bewirktes Seyn aber, dessen Ursache selbst nichts anders, als ein Seyn ist, ist ein bloßes Product der Naturnothwendigkeit; keinesweges aber der Freyheit.

§. 85.

Nach dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns hängt ferner das Wollen (die praktische Vernunft nach Kantischem Sinne) von dem Erkennen (der theoretischen Vernunft) ab. Denn es ist kein Wollen möglich ohne einen Zweckbegriff, (ohne das Erkennen überhaupt); folglich hat auch in der Function des Wollens keine Freyheit, son-

dern bloße Naturnothwendigkeit statt. Wenigstens bleibt alles ungewiß, weil man nicht wissen kann, aus welchem Grunde die Empfindung hervorgehe, auf die, nach Kant, sowohl das Erkennen, als das Wollen zurückgeführt werden muß. Der kategorische Imperativ (das Sollen), ist gänzlich eine *Qualitas occulta*, und weiß selbst nicht, welchem Subject, ob dem Ich, oder dem Dinge, er angehöre. Er ist, wie ein Bettler, der vor der Thüre des Ich, und Nicht-Ich anklopft, und von beyden, als ein unbekannter, und verdächtiger Vagabund abgewiesen wird. — Auf solche Art ist die Kritik durchaus skeptisch, und vernichtet die reale Erfahrung ganz; sie kann, wenn sie consequent seyn will, nichts, als die ideale Erfahrung, oder die Existenz der Vorstellungen als gewiß annehmen, von welcher sich aber gar kein haltbarer Grund angeben läßt. Diese skeptische Natur der Kritik hängt von der Behauptung ab, daß man außer dem Kreise des Bewußtseyns, oder der bloßen Vorstellungen schlechterdings nicht bis zu den realen Gegenständen vordringen könne, die den Vorstellungen entsprechen; oder daß man nichts, was an sich ist, erkennen könne. Daher sagt Plattner mit Recht: „Es wird mir im Ernste

„schwer

„schwer, mich zu überzeugen, daß ich Kants Geg-
„ner sey, oder daß er einen einzigen wohlverstan-
„denen Lehrsatz derjenigen Philosophie bestreite,
„der ich zugethan bin. Es giebt, so denke ich,
„nur eine Philosophie, und das ist die wahre:
„welche zu ihren Untersuchungen von dem Grund-
„satze ausgehet, daß Gewißheit des menschlichen
„Erkenntnisses erweislich, nur in Beziehung auf
„das Erkenntnißvermögen (das heißt, nach dem
„Standpunkte Kants und Plattners, daß
„nichts gewiß sey, als die Existenz unserer Vor-
„stellungen, oder als die Realität der idealen
„Erfahrung), und am Ende ihrer speculativen
„Laufbahn sich in den Gedanken zurückzieht; Er-
„fahrung, gemeiner Menschensinn und Moralität —
„das ist in unserer ganzen irdischen Weisheit das
„Beste. Diese wahre Philosophie will Kant,
„diese wahre Philosophie will ich! — Es läßt sich
in der That der Charakter der Kantischen Phi-
losophie nicht richtiger bezeichnen, als es hier
Plattner gethan hat. Aber es ist doch gewiß
die widersinnigste Philosophie von der Welt,
erst die Erfahrung als zufällig, als problematisch,
als etwas, das erst eines Beweises bedarf, ehe sich
über die Realität derselben mit Gewißheit etwas

sagen lasse, aufstellen; dann im ganzen Gange der Speculation mit apodiktischer Gewißheit finden, daß sich schlechterdings kein entscheidender Grund für die Realität derselben entdecken lasse, daß nichts gewiß sey, als die Existenz der Vorstellungen; und endlich zuletzt ganz der ersten Voraussetzung, und dem durch das Räsonnement gefundenen Resultate von der absoluten Unmöglichkeit, hier Gewißheit zu finden, zuwider, doch den Ausspruch thun, daß Erfahrung, gemeiner Menschensinn — Moralität, also gerade das, was man gleich anfangs bezweifelte, und dann durch eine vollständige Zergliederung des Erkenntnißvermögens als absolut ungewiß fand, in unserer ganzen irrdischen Weisheit das Gewisseste und Beste sey. Man hat durch das ganze Räsonnement gefunden, daß nichts gewiß ist, als die Existenz unserer Vorstellungen, und doch soll wieder, nachdem man diese wichtige Entdeckung gemacht hat, aus demselben Räsonnement hervorgehen, daß doch die Existenz der r e a l e n, den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände, noch gewisser sey, als die Existenz der bloßen Vorstellungen. Man hat gefunden, daß die ganze Erfahrung nichts anders seyn könne, als ein Inbegriff von lauter Erscheinungen, also als etwas

Zu-

Zufälliges, das einen höhern Grund voraussetzt; und dann hat man auf demselben Wege wieder gefunden, daß die Erfahrung selbst das Absolute sey, das man durch ein mühesames Räsonnement gefunden habe, dem das Räsonnement, das so eben das einzige Absolute war, selbst untergeordnet werden müsse. Arme Menschheit, die du aus dem Gebiete der Philosophie mit dem heißesten Verlangen zuverlässige Nachrichten erwartest, ein so witziges Spiel trieben die Zeitungsschreiber jenes Landes mit dir! — Die Kritik ist zugleich dogmatisch, und zwar nicht nach der vernünftigen Art, nach welcher doch Consequenz im Denken behauptet wird, das heißt, nach welcher man entweder Idealist, oder Materialist ist; sondern sie sucht auf die widersinnlichste Art die Systeme der Idealisten und Materialisten, die einander absolut entgegen gesetzt sind, in Eins zu verbinden.

§. 86.

Sie ist idealistisch. Denn nach ihr haben die wesentlichen, unveränderlichen Prädicate, womit die Dinge ausgestattet werden, ihren Grund nicht in den Dingen selbst, sondern bloß in dem Er-

kenntnißvermögen; Sie sind bloße Denkformen. Der Stoff, womit diese Formen ausgefüllt werden, ist bloß das zufällige Gewand der Dinge. Und selbst dieser Stoff ist bloß subjectiv; denn er besteht bloß aus dem Mannigfaltigen der Empfindung, die offenbar nicht den Dingen, sondern dem denkenden Subject zukommt. Zieht man nun von dem Begriffe der Dinge, und ihrer Realität die Form und den Stoff (die Prädicate durch die Kategorien, und die durch Empfindung) ab, so bleibt gar nichts mehr von ihnen übrig; sie sind nicht bloß = X, sondern = o. Und doch will die Kritik nach diesen Behauptungen, die absolut idealistisch sind, den Idealismus zugleich wiederlegen; ja sie stimmt in dem stolzen und thörigten Wahne, denselben für immer zu Boden geschlagen zu haben, ein lautes Triumphsgeschrey an. Aber wie kann man doch, um des Himmels willen, bestimmen, was dem Ich, und was den Dingen wesentlich seyn soll, wenn man weder das Ich an sich, noch die Dinge an sich erkennen kann? Gewisse Prädicate, die wir den Dingen auf eine unveränderliche Art beylegen, sollen bloß ihren Grund in dem Ich, und andere, die uns als zufällig erscheinen, und die uns durch die Empfindung gegeben, oder

bestimmter, und richtiger, die nichts, als das Mannigfaltige der Empfindung sind, sollen bloß ihren Gruud in den Dingen haben, die auf das Ich einwirken, und dadurch die Empfindung hervorbringen! Woher kann man denn das eine oder das andere wissen? Aus dem Bewußtseyn? Dieses bezeugt bloß, daß sie da sind, aber es kann nicht bezeugen, woher sie sind. Aus dem Character der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, der den einen und den andern Prädicaten anhängt? Aber es muß erst ausgemacht werden, ob jener Character nicht trügt; es muß ein höherer Grund aufgezeigt werden, woraus erhellet, daß jene Nothwendigkeit wirklich nothwendig, und diese Zufälligkeit wirklich zufällig sey. Es giebt weder eine absolute Nothwendigkeit noch absolute Zufälligkeit; sondern beydes wird erst durch die Einsicht irgend eines Grundes bestimmt. Nach diesem wird das, was zuvor, ehe man den Grund einsah, zufällig war, nothwendig, und das, was nothwendig war, zufällig. Ehe ich den Grund irgend einer Erscheinung einsehe, so dünkt mich, daß die Erscheinung hätte anders ausfallen können; sie ist mir zufällig. So bald ich auf den wahren Grund komme, so sehe ich ein, daß sie nicht anders ausfallen konnte,

als sie wirklich ausgefallen ist; sie wird mir nothwendig. Ich finde nun, daß ihr nach diesem Grunde nur diese Bestimmungen, und keine anderen zukommen können. Wenn z. B. ein Mediciner einen Patienten zu behandeln hat, von dessen Krankheit der Grund noch unbekannt ist, so erscheinen ihm alle Symptomen noch als zufällig. Er kann in diesem Zustande auch nur zufällige Vorschriften wider die Krankheit machen; er ist in Ansehung des Erfolges noch ungewiß. So bald er aber den wahren Grund vollständig entdeckt hat, so werden ihm die Symptomen nothwendig; er sieht deutlich ein, daß sich die Krankheit auf keine andere Art äußern konnte. Nun werden auch seine Vorschriften nothwendig, wenn er die einzig möglichen Mittel kennt, wodurch die Krankheit gehoben werden kann. Nun kann er mit vollkommener Gewißheit bestimmen, daß unter den ihm bekannten Mitteln die Krankheit nur auf diese, und auf keine andere Art besiegt werden kann. — So bleibt auch etwas, das nachher als Grund irgend einer Erscheinung erkannt wird, so lange zufällig, bis das Verhältniß zwischen ihm und einem Bewirkten mit apodiktischer Gewißheit entdeckt ist. Man sagt in diesem Falle: Das ist der einzig mögliche Grund dieser

Er-

Erscheinung; und so wird er nun als absolut noth-wendig erklärt, da er vorher noch bloß zufällig war. Daher kommt auch der Streit zwischen Menschen, und besonders zwischen den Philosophen über das, was in einem bestimmten Falle nothwendig, und was zufällig ist. Nach dem verschiedenen Gesichts-puncte, nach welchem man dieselben Gegenstände betrachtet, ist dem Einen das nothwendig, was dem andern zufällig ist. Nach dem gemeinen Bewußtseyn giebt es also keine absolute Nothwendigkeit, und keine absolute Zufälligkeit. Das Absolute liegt nothwendig über das Bewußtseyn hinaus.

§. 87.

Oder will man endlich aus der Empfindnng bestimmen, was dem Ich, und was den Dingen wesentlich ist? Aber die Empfindung sagt ebenfalls nur: „Ich bin da; weiß aber nicht, wer mein Vater ist.“ Sie kann ihre Stammtafel nicht selbst documentiren. Der Idealist behauptet, daß bloß das Ich, der Materialist, daß bloß das Ding, (die Materie), der Vater der Empfindung sey. Wer von beyden hat Recht? Ueber die Empfindung können wir selbst nach Kant, wenn von dem in

unserm

unserm Bewußtseyn vorhandenen Grunde der Rea-
lität die Rede seyn soll, nicht hinaus. Was dar-
über hinausliegt, ist bloß problematisch; es ist eben
so möglich, daß die Empfindung bloß dem Ich an
sich, als dem Dinge an sich, ihr Daseyn zu ver-
danken habe. Ja der Idealist zeigt, daß das er-
stere absolut angenommen werden müsse, wenn
man den Geist nicht zur Materie herabwürdigen
wolle, indem Wirkung und Gegenwirkung nur
nach dem Gesetze des Mechanismus, das bloß auf
Materie beschränkt ist, denkbar sey. Eben so zeigt
er auch, daß die Empfindung kein Product des
Ich, und der Dinge (der Spontaneität, und Re-
ceptivität) zugleich sey, weil von der Materie zum
Geiste kein stätiger Uebergang möglich ist. Geist
und Materie sind einander absolut entgegen gesetzt;
es giebt zwischen ihnen keinen gemeinschaftlichen
Berührungspunct, der nothwendig angenommen
werden müßte, wenn der Geist auf die Materie,
und diese auf jenen wirken könnte. Folglich muß,
so, wie das Eine gesetzt wird, das Andere für
unmöglich erklärt werden. Der Idealist entschei-
det für den Geist, den er allein des Gedankens,
und alles dessen, was ihm zum Grunde liegt, also
auch der Empfindung fähig hält. Noch nie ist es

dem

dem Idealisten eingefallen, die Empfindung zu läugnen, so wenig, als Kanten; aber er erklärt sich dieselbe einzig aus der Natur der Intelligenz, und hält es für baaren Unsinn, zu dieser Erklärung die Einwirkung der Dinge auf den Geist zu Hülfe zu nehmen. Mit eben so starken Gründen zeigt der Materialist das Gegentheil. Und dieß ist gar nicht zu verwundern. Denn wenn man einmal von einem Widerspruche ansgeht, wie der Idealist, Materialist, und auch Kant thut, indem sie alle das Absolute auf dem Gebiete des Bewußtseyns suchen, wo es absolut nicht anzutreffen ist, so ist, Satz und Gegensatz mit ganz gleichen Gründen auszurüsten, nnd einer so falsch, als der andere. Ich mag von einem viereckigten Zirkel behaupten, er sey rund, oder er sey nicht rund, so ist beydes falsch. Auch dem Materialisten ist es nie eingefallen, die Empfindung zu läugnen. Aber das läugnete er nach dem gemeinschaftlichen Standpuncte mit Recht, daß man als Grund derselben etwas anders anzunehmen genöthigt sey, als bloße Materie. Die Empfindung ist also bloß etwas in unserm Bewußtseyn Gefundenes, ohne daß man wissen kann, woher sie sey; sie ist ein wahres Findelkind, und

hat

hat zu ihrem Unterkommen weder auf das Ich, noch auf das Nicht-Ich, noch auf beyde zugleich einen gültigen Rechtsanspruch, wenn die theoretische Vernunft, an deren Tribunal nach dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns einzig appellirt werden muß, consequent verfahren, und einen gerechten Ausspruch thun will. Die Empfindung kann denselben auf keine Art wissen. ~~Sie~~ muß sie also mit ihrer Rechtssache schlechterdings abweisen, und es nur der Gnade der gutmüthigen Zeitungsschreiber des menschlichen Geistes überlassen, ob sie dieselbe in ihrem Comptoir anstellen, oder in irgend ein Findelhaus unterbringen wollen.

§. 88.

Die Kritik ist endlich auch materialistisch, oder realistisch (denn nach dem Standpuncte, von dem sie ausgeht, ist beydes Eins). Trotz aller idealistischen Voraussetzungen, trotz der zum öftesten widerholten Behauptung, daß die Empfindung das letzte Criterium der Realität der Erfahrung sey, behauptet sie doch zugleich, daß die Dinge an sich, von denen man doch gar nichts wissen könne, nicht einmal, daß sie überhaupt möglich seyen, durch ihre Einwirkung auf das Ich die Empfin-

pfindung hervorbringen. Also man kann von den Dingen nicht einmal wissen, ob sie auch nur möglich sind; und doch soll es absolut gewiß seyn, daß sie auf das Ich einwirken, und die Empfindung hervorbringen! läßt sich etwas widersinnigers träumen? Und wenn man so bestimmt weiß, wie Kant wissen will, was in unsern Vorstellungen dem Ich, und was den Dingen angehört (Form und Stoff der Vorstellung), so muß man ja durch die Trennung dieser Merkmale auch mit apodiktischer Gewißheit herausbringen können, was das Ich an sich, und was die Dinge an sich sind. Man muß auf solche Art nicht nur von dem absoluten Daseyn der Dinge an sich, sondern auch der absoluten Beschaffenheit jedes Seyns an sich eine untrügliche Erkenntniß erlangen können.

§. 89.

Kein Philosoph hat die Kritik zum Theile noch richtiger beurtheilt, als Plattner in seinen philosophischen Aphorismen, besonders in der Vorrede zu denselben. „Meine Einwendungen gegen die „Vernunftkritik, sagt er daselbst S. VIII. u. f. „gehen nicht Kants Philosophie, sondern sein „Lehrgebäude an. Der Unterschied (zwischen bey-

„den) ist ungefähr, wie Religion und Theologie.
„Unter Kants Philosophie verstehe ich das, was er
„im Grunde meynt; das, was er sagt und ab-
„handelt, um dieses geltend zu machen, rechne ich
„zu seinem Lehrgebäude. In jener glaube ich ganz
„mit ihm übereinzustimmen; in diesem treffe ich
„eine Menge von Lehrsätzen an, die mir der Art
„von Demonstrazion, womit er sie ausrüstet, ei-
„nes Theils nicht fähig, andern Theils, für den
„Zweck seiner Kritik nicht bedürftig scheinen. Daß
„zu Kants Philosophie das Kantische Lehrge-
„bäude erforderlich war, davon werde ich mich so
„wenig überzeugen, als daß nur allein die Pyr-
„rhonische Methode, welche Sextus n seinen Hy-
„pothesen verzeichnet, zu Pyrrhons Resultaten
„führen könne. — Was nun das Kantische
„Lehrgebäude betrifft, so streite ich weniger gegen
„die Sätze, die es enthält, als gegen den Dogma-
„tismus, mit welchem es dieselben verträgt,

„Wenn ich von Kants Dogmatismus rede, so
„habe ich vernehmlich seine Aesthetik und Analy-
„tik im Sinne, und die demonstrirte Theorie des
„menschlichen Denkens, welche darinnen vorgetra-
„gen wird. Es ist mir durchaus unbegreiflich, wie

„Kant

„Kant, oder irgend ein Weltweiser, sich rühmen „dürfe, die allein möglichen Quellen unserer Vor„stellungen entdeckt, die innere Natur der dabey „zum Grunde liegenden Fähigkeiten vollkommen rich„tig bestimmt, und die Schranken jeder einzelnen „sowohl, als aller insgesammt, aufs genaueste „ausgemessen zu haben. (Dieß ist in der That unwidersprechlich wahr, wenn man bloß, wie Kant und Plattner, auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns stehet, und keinen höhern als möglich anerkennet.)

„Daß die Anlagen der sinnlichen Anschauung, „und des Verstandes ganz von einander getrennt „sind; daß jene in Zeit und Raum, des„se in Kategorien bestehen; daß Raum und Zeit „bloß in uns, und außer uns nichts sind; daß der „Kategorien, in Verhältnis gegen die Gattungen „der Urtheile, nicht mehrere und nicht wenigere, „und auch keine andern statt haben können; daß „sie gerade so, wie sie zum Behuf der Logik ange„nommen werden, leer, und entblößt von allen „räumlichen und zeitmäßigen Prädicaten — in „der Seele, oder in dem Gemüthe — da liegen, „mit diesen durch solche, und solche Künste eines

„sogenannten Schematismus erst vereinigt, und „also versinnlicht werden müssen: — stellte Kant „diese und ähnliche Sätze nur als vernünftige Hy„pothesen, nur als Vorschläge zu einer Erklärung „des Erkenntnißvermögens auf: so müßte man ihm „die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß seine „Theorie allerdings viel für sich habe, und in An„sehung des dialectischen Gebrauches große Vor„theile besitze. Indem er aber ein unerschütterlich „festes Lehrgebäude aufgeführt zu haben vorgiebt; „so reitzt er den Vorwurf des Dogmatismus desto „schärfer gegen sich, je zuversichtlicher er die Be„schämung des Dogmatismus als den Hauptzweck „seines kritischen Unternehmens ankündigt. Hier „nur ein einziges Beyspiel anzuführen; so stellt er „sich ja, indem er apodiktisch beweisen will, daß „Raum, und Zeit außerhalb unserer Vorstellungs„art in keiner Bedeutung existiren können, ganz „den gewöhnlichen Metaphyßkern gleich (indem „er Raum und Zeit nicht aus der Na„tur der Intelligenz vor allem wirk„lichen Bewußtseyn deducirt, sondern „bloß aus dem gemeinen Bewußtseyn „auffasset, wie sie da gegeben sind), „mit denen er jede Aehnlichkeit so sorgfältig ver„mei-

„meidet. Mit welchem größern Rechte darf Kant „bestimmen, was in den schlechterdings unbe„kannten Dingen an sich nicht statt findet, als Wolf, was in ihnen statt findet? Die Un„möglichkeit von einem transzendentalen Object „dieser Vorstellungen vermag er doch auf keine „Weise darzuthun; wenn man ihm auch die sinn„liche Unerkennbarkeit desselben eingesteht. Ist „aber das sinnlich Unerkennbare mit dem Unmögli„chen einerley, wie darf er Dinge an sich gelten „lassen? Oder warum ist es mehr unmöglich, daß „Dinge an sich Verhältnisse unter einander haben, „als daß sie existiren? Wollte der scharfsinnige Ver„fasser mit einem Beyspiele der kritischen Mäßi„gung vorangehen, so dürfte er hier, dünkt mich, „nicht mehr sagen, als so viel: Liegt auch unsern „Vorstellungen von Raum und Zeit etwas in der „Außenwelt zum Grunde: so werden doch auf je„de Weise zu diesen Vorstellungen Anlagen voraus„gesetzt. Diese Anlagen sind allein hinreichend, „jene Vorstellungen zu erklären: und im übrigen ist „die Frage, ob ihnen etwas in der wirklichen Welt „entspricht, eine bloße Speculation; über die sich „mit apodiktischer Gewißheit zwar nichts verneinen, „aber auch eben so wenig bejahen läßt.

„Nicht weniger Dogmatiker ist Kant in der „Darstellung seinen kritischen Resultate. Man „erinnere sich nur unter andern, wie er den Idea„lismus widerlegt, und für die alleinige Objektivi„tät des Erfahrungserkenntnisses streitet. Hat „nun aber Kant apodictisch bewiesen, daß etwas „außerhalb unsern Vorstellungen existire? Daß „wir etwas ausserhalb denselben denken müssen, dar„an hat noch nie ein Mensch gezweifelt. Und eben „so unbefriedigt läßt er mich da, wo er den Vor„zug des Erfahrungserkenntnisses förmlich demon„striren will. Denn er zeigt mir nimmermehr den „Grund, warum die Denkart der Erfahrung (ins„dem alles in ihr, selbst ihre Gegenstände nicht „ausgenommen, am Ende bloß subjectiv ist) mehr „objective Gültigkeit haben sollte, als die Denkart „der Vernunft, deren Ideen mich doch auch auf „ein Objekt hinweisen, wenn gleich das Objekt, wie „mein würdiger Freund Reimarus sich aus„drückt, nicht etwas Langes und Breites ist" (dieß müßte es aber seyn, wenn die Vernunft ursprünglich ein Object, oder ein Seyn, und nicht ein bloßes Handeln wäre; denn alles, was kein Handeln ist, fällt nothwendig in den

Raum,

Raum, so wie das Handeln in die Zeit fällt). „Indessen wird jeder unbefangene Den„ker, und keiner williger, als der skeptische einge„stehen, daß Erfahrung mehr ist, als Spekulation (der grösste Widersinn, der sich den„ken läßt!): „aber sobald wir diese ausgemachte „Wahrheit aus der Natur des Vorstellungsvermö„gens herleiten, und förmlich demonstriren wol„len: dann bringen wir allerley Zweifel zur Spra„che, welche, wenn sie wieder selbst dogmatisch be„handelt werden, sehr leicht den Erfolg haben kön„nen, daß die Spekulation nun mit der Erfah„rung von gleichem Range zu seyn scheint, und „also der Vorzug der letzteren, der in dem höheren „Grade der Ueberzeugung genug entschieden war, „ungewiß wird." Sonderbar! wenn die Gewiß„heit der Erfahrung an und für sich schon hinreichend entschieden, wenn sie daher absolut ist; warum spe„culirt ihr denn? Warum suchet ihr in der Specu„lation Gründe für die Erfahrung auf? Müsset ihr die Erfahrung nicht eben darum für ungewiß hal„ten, daß ihr für dieselbe Gründe aufsuchet? Und wenn ihr nun diese nicht gefunden habt, warum erkläret ihr denn wieder das Ungewisse (die Erfah„rung) für gewiß? Kann denn das, was einmal

an sich ungewiß ist, und nicht eher gewiß werden kann, als bis hinreichende Gründe dafür gefunden sind, durch den mißlungenen, oder gar unmöglichen Versuch, die hinreichenden Gründe zu finden, gewiß werden? So muß denn auch alle Gewißheit aus der Ueberzeugung der Grundlosigkeit dessen, was doch eines Grundes absolut bedarf, entstehen. Die Wahrheit muß aus denn Widerspruche hervorgehen. Und wenn es einmal mit unserm Wissen so eine Beschaffenheit hat, so haben alle, die nicht in dem Lügenlande der Philosophie wohnen, billig Ursache, alle Zeitungsschreiber desselben zu bitten, daß sie sich ferner keine Mühe mehr geben wollen, sie mit ihren speculativen Lügen zu unterhalten.

§. 90.

Die Kritik raffet die verschiedenen Verbindungsarten des Denkbaren als bloße Thatsachen auf dem Boden des gemeinen Bewußtseyns zusammen, und giebt sie für nothwendige Gesetze des Denkens aus. Kann denn das, was geschieht, bloß darum, weil es geschieht, für ein Gesetz gelten, daß es geschehen, und gerade so geschehen müsse? Aber sie fühlt auch hier ihre Schwäche, und giebt sie selbst zu verste-

verstehen, indem sie die Möglichkeit zugiebt, daß es denkende Wesen geben könne, die weder an unsere Formen der Sinnlichkeit, noch an die Formen des Verstandes gebunden seyen. Sind diese Formen (Raum und Zeit, und die Kategorien) jeder beschränkten Vernunft wesentlich, so kann es außer ihnen schlechthin keine andern geben. Jedes Vernunftindividuum, sey es auch ungleich über den vollkommensten Menschen erhaben, ist absolut für die ganze Unendlichkeit an dieselben gebunden.

§. 91.

So wie nun die Kritik skeptisch, dogmatisch, idealistisch, und materialistisch zugleich ist, so führt sie in ihrer Consequenz auch zum Fatalismus, und Atheismus. Und dieß um so leichter, da sie die Gründe, die vorher für die Freyheit und Gottheit galten, sammt und sonders über den Haufen geworfen hat, ohne einen einzigen haltbaren neuen Grund dafür aufzustellen. Die Gründe, die sie dafür anführt, widersprechen sich selbst auf eine weit auffallenderer Art, als jene, die sie widerleget. — Der Beweis ist nun vollständig geführt, daß die Kritik unter allen Zei-

tungsschreibern der Begebenheiten des menschlichen Geistes die widersinnigste ist.

§. 92.

Wir sagten oben (§. 94.), daß es nur zwey mögliche Ansichten der Handlungsweisen des menschlichen Geistes gebe; daß man sie entweder betrachte, wie sie im Bewußtseyn gegeben sind, und sie aus sich selbst (die Erfahrung aus der bloßen Erfahrung) zu erklären suche; oder daß man durch ein ganz freyes Bewußtseyn über das empirische Bewußtseyn hinausgehe, und auf dem Gebiete des Uebersinnlichen den Grund aufsuche, wodurch das Bewußtseyn mit allen seinen nothwendigen Bestimmungen möglich werde. Wer sich an die erste Ansicht hält, kann weiter nichts, als Zeitungsschreiber der Begebenheiten des menschlichen Geistes seyn, und zwar nur ein solcher, der sein Publicum mit lauter falschen Nachrichten unterhalten muß, wenn er auch so ehrlich ist, daß er immer bloß nach reiner Wahrheit strebt, und reine Wahrheit zu verbreiten sucht. Denn er stehet auf dem Grund und Boden der Lüge, auf welchem weder Wahrheit von selbst keimen, noch wenn sie dahin verpflanzt wird, auch nur einen Augenblick sich erhalten kann.

Man

Man sucht nach dieser Ansicht das Absolute in der Naturnothwendigkeit, oder Beschränktheit. Und dieses ist der größte Widerspruch, der sich denken läßt. Diesen Widerspruch legt man als Fundament dem ganzen System des menschlichen Wissens, das man aufführen will, zum Grunde. Wie ist es anders möglich, als daß aus einem Fundamental-Irrthum nichts als Irrthümer und Widersprüche gegen die ursprüngliche Vernunft deducirt werden können, wenn man anders in dem Gange des Räsonnements Consequenz behauptet? Ueber diese widersprechende Ansicht des menschlichen Geistes hat sich weder Kant, noch irgend ein Philosoph vor ihm erhoben. Alle bisherige Philosophie, die sich an diese Ansicht hielt, war weiter nichts, als das Grab der menschlichen Vernunft, und ein unausgesetzter Versuch, das menschliche Verderben in aller Rücksicht systematisch zu verewigen. Die Philosophen waren bey aller Wahrheitsliebe doch in der That, und vor den Augen der ursprünglichen Vernunft nichts, als Lügner und Betrüger, und trotz alles Bestrebens, die Menschheit zu veredeln und zu beseeligen, die verderblichsten Feinde des Menschengeschlechtes. Aber es liegt in dem Wesen der Vernunft, insofern sie nothwendig beschränkt

schränkt ist, daß sie erst alle Wege des Irrthums nach allen ihren Richtungen durchkreuzen müsse, ehe sie auf den sicheren Weg unwandelbarer Wahrheit kommen kann. Und in dieser Rücksicht müssen dem edlen Wahrheitsfreunde, der endlich das Ziel der philosophirenden Vernunft gefunden hat, selbst die abentheuerlichsten Irrthümer, wenn sie eine Folge strenger Wahrheitsliebe sind, ehrwürdig seyn, weil sie als nothwendige Mittel zur Wahrheit zu betrachten sind. So versöhnet sich die philosophirende Vernunft, die am Ziele ist, mit der der irrenden auf immer. Sie ist keiner Verachtung, keiner Feindseligkeit, keiner Rache gegen sie fähig, wenn sie ehrlich den Weg wandelt, der ihr zur Wahrheit zu führen scheint; ob er gleich an sich zu lauter Irrthümer führt. Nur dem gilt Verachtung, der die Wahrheit schändlichen Leidenschaften, deren Sklave er ist, zum Opfer bringt. Die philosophirende Vernunft, die bis in das Wesen der ursprünglichen Vernunft eingedrungen, und dadurch zur absoluten Harmonie mit sich selbst gekommen ist, schmeichelt zwar dem redlichsten Wahrheitsfreunde, wennn er sich verirrt hat, auf keine Art. Lehret er baaren Unsinn, so sagt sie das mit ungeschminkten Worten. Ist seine Lehre

verderblich, so verheelet sie auch das nicht im geringsten, und warnet davor. Aber sie sieht zugleich auch auf sein edles Streben, Wahrheit zu finden, und durch Verbreitung derselben die Menschheit zu verbessern und zu beseligen. Und nach dieser Ansicht reicht sie ihm liebvoll die Hand, erkennet ihn, als ihren ächten Bruder, und giebt ihm den Kuß des ewigen Friedens.

§. 93.

Die Philosophie der Freyheit weiß mit untrüglicher Gewißheit, daß alle bisherige Philosophie von nichts, als Irrthume ausgieng, und nothwendig auf lauter Irrthümer führte; daß sie, statt die moralischen, und physischen Uebel ohne Zahl, unter denen die Menschheit seufzt, zu mindern, sie vielmehr planmäßig vervielfältigte, und zu verewigen geschickt war. Sie weiß, so gewiß sie überhaupt weiß, daß sie den einzig möglichen Weg zur Wahrheit gefunden, und das Ziel, das die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden vergebens verfolgte, endlich glücklich erreicht hat. Dieses sagt sie laut, ohne den Vorwurf der Unbescheidenheit zu befürchten. Denn ihre höchste Pflicht ist es, Wahrheit zu suchen, und die gefundene

Wahr-

Wahrheit öffentlich zu sagen, und zu verbreiten, weil sie nur durch Wahrheit ihre hohe Bestimmung, die Menschheit von Grund aus zu bessern und zu beglücken, erreichen kann. Sie kann es also keinesweges für Anmassung, Stolz, oder Eitelkeit, sondern vielmehr für unnachläßliche Pflicht halten, den Menschen zu zurufen: „Kommt zu mir „alle, die ihr unter Mühseligkeiten, und Lasten der „der Uebel schmachtet, und ich will euch erquicken! „Bey mir allein ist Wahrheit; nur ich bin der „Weg zur Wahrheit, und zum Leben. Alle die, „so euch bisher ähnliche Verheißungen thaten, ha„ben euch nur getäuscht. Sie waren an sich, auch „wider ihre Absicht, auch bey den redlichsten Ge„sinnungen, in Rücksicht auf den möglichen Erfolg, „Lügner und Betrüger. Kommt und seht; prü„fet selbst!“ Die wahre Philosophie hat nicht nur das ausschließende Recht, sondern auch die Pflicht, so zu sprechen. Sie würde die Wahrheit selbst verläugnen, sie würde ihren hohen Beruf aufgeben, durch Verbreitung derselben der Menschheit zu helfen, und von den unzähligen Uebeln zu befreyen, wenn sie nicht so spräche. Sie kennt und fühlet die absolute, durchgängige Harmonie der Vernunft mit sich selbst, die Seligkeit ist, und zur Seligkeit führt.

führt. Jede bisherige Philosophie mußte es auch bey dem deutlichsten Bewußtseyn der Harmonie des Denkens fühlen, daß die ursprüngliche Vernunft, die kein Denken, sondern ein bloßes Handeln ist, mit der denkenden Vernunft in eine unselige Entzweyung gerathen war. Und dieses schmerzhafte Gefühl der Selbstentzweyung, das auf keine Art unterdrückt werden kann, mußte jedem Denker zurufen: „Du bist auf dem Wege des Irrthums, „und Verderbens! Hüte dich, die Producte deines „Verstandes, der, wenn man sie für ächte Kinder „der Vernunft ausgiebt, lügt, und trügt, und „das Verderben verewigt, für Wahrheit anszugeben, „und die Menschheit noch tiefer in den Abgrund „des Irrthums, und Verderbens hineinzuführen, „als sie durch eine natürliche Täuschung des bloßen „Verstandes schon hineingeführt wurde. Was du „für Wahrheit erklärst, kann nur ein Versuch, die „Wahrheit zu finden, seyn, von dessen Mißlingen dich dein eignes Bewußtseyn, das Gefühl der „Selbstentzweyung überzeugen muß.“

§. 94.

Unerbittlich strenge sucht also die wahre Philosophie in dem eben so deutlichen, als lebhaften Bewußt-

wußtseyn der vollkommensten Harmonie der Vernunft mit dem Verstande, die sie erreicht hat, den Irrthum auch in den Schriften der ehrwürdigsten Denker auf, reißt ihm die Maske der Wahrheit vom Gesichte, und stellt ihn in seiner Blöße zur Verachtung, und zum Abscheu öffentlich dar. Sie stürzt die Tempel und Altäre ohne alle Schonung nieder, die man ihm um so freygebiger, und glänzender baute, weil er von einem ausgezeichnet großen Manne kam, und man ihn um so zuversichtlicher für die wohlthätigste Göttinn der Sterblichen für die Wahrheit selbst hielt. Um dieses so mächtige und gefährliche Vorurtheil des Ansehens vernichten zu können, behandelt sie den Irrthum gerade um so strenger, je größer, und ehrwürdiger sonst der Denker ist, der selbst getäuscht durch seine betrügerischen Zauber, und durch seine Aehnlichkeit mit der Wahrheit, denselben für Wahrheit verbreitete, und um so mehr Schaden anrichtete, und für die Zukunft anzurichten fähig war, je bereitwilliger, und ungeprüfter man ihm wegen seines großen, auf Scharfsinn des Verstandes, und Güte des Herzens gestützten Ansehens glaubte. Hier ist gerade die Gefahr für die getäuschte Menschheit am größten, und es wäre für die wahre Philosophie

losophie Hochverrath an derselben, wenn sie durch eine mißverstandene Bescheidenheit, und Schonung die Gefahr unterhalten wollte. Sie kann daher so wenig gestimmt seyn, dem Irrthume von so hoher Herkunft die Cour zu machen, und den Weihrauch eines unverdienten und höchst gefahrlichen Lobes zu streuen, daß sie es vielmehr für Pflicht halten muß, ihn weit strenger, als jenen, der nur von dem philosophischen Pöbel kommt, zu behandeln, und ihn so sichtbar zu brandmarken, daß ihn auch blöde Augen als das erkennen können, was er ist.

§. 95.

Das ist gerade der Fall in Absicht auf Kanten. Kein Philosoph wurde mehr angebethet, als Kant. Keine Philosophie wurde so geschwind, so allgemein verbreitet, und mit so vielem Eifer nicht bloß auf Moral und Religion, sondern auf alle Wissenschaften angewandt, und mit ihnen verwebt, als die Kantische. Keine war also, in der Voraussetzung, daß sie auf Irrthum gebaut ist, und auf Irrthum führt, fähiger, mehr Verderben unter der Menschheit anzurichten, als sie. Die Philosophie, die sich auf den einzig wahren

Standpunct erhoben hat, und dieses so gewiß weiß, als sie nur überhaupt weiß, sieht sich also gezwungen, den Irrthum, der von einem so ausgezeichnet großem Manne, wie Kant ist, kommt, und daher ungleich mehr Schaden anrichten muß, als jeder andere, der je aus dem Gebiete der Philosophie kam, zu stiften fähig war, mit der äußersten Strenge, ohne alle Rücksicht auf den ehrwürdigen Urheber desselben, zu behandeln. Sie sagt diesem durch die Person geadelten Irrthume ins Gesicht: „Du bist Unsinn, ja der größte Unsinn, der je „ausgebrütet wurde," wenn sichs in der That so verhält. Die wahre Philosophie kann aber bis zur Evidenz beweisen, daß sich die Sache wirklich so verhält. Sie kann also ihre innige Ueberzeugung nicht verhehlen, sondern muß sie, wenn sie es mit der Wahrheit, und Menschheit redlich meynt, ohne alle Schminke öffentlich darlegen. Aber sie hat es hier nur mit dem Irrthume, nicht mit dem Urheber desselben zu thun. Sie sieht sich vielmehr durch die reinste Wahrheit gedrungen, dem letzteren die höchste Achtung zu beweisen. Wie könnte sie, wenn Wahrheit einzig auf ihrer Seite ist, den Mann verachten, und herabsetzen wollen, der beynahe sein ganzes thätiges Leben der ernsthaftesten, rastlosesten,

und uneigennützigsten Untersuchung der Wahrheit geweiht, und vielleicht die reizendsten Freuden mit der größten Selbstverläugnung zum Opfer gebracht hat? Wie könnte sie die bedeutenden Winke, die auf den einzig wahren Weg hinweisen, die lichtvollen Funken der ächten Weisheit, die aus der Fülle seines Geistes und Herzens strömten, und für den anfmerksamen Wanderer den Weg zur Wahrheit, der vorher in lauter Dunkelheit gehüllt war, so sichtbar bezeichnen, — verkennen? Wie könnte sie seine reine Wahrheitsliebe, seinen Eifer, die Kleinodien der Menschheit zu retten, und die herkulische Kraft, womit er in dem großen, unermeßlichen Gebiete der Speculation die Abentheuer des Irrthums aufsuchte und bekämpfte (wenn sich auch der Sieg nicht für ihn erklärte), nicht mit gebührenden Achtung schätzen? — Wenn die neueste Philosophie von seiner Philosophie behauptet, daß sie die widersinnigste unter allen sey, so ist dieß in gewisser Rücksicht mehr Lob, als Tadel; es ist die laute Anerkennung eines Vorzuges, den sie vor allen übrigen Producten der philosophirenden Vernunft behauptet. Die kantische Philosophie ist in den Augen der neuesten Philosophie nur darum die widersinnigste, weil Kant sein

großes, erhabenes, alles umfassendes, nur Freyheit athmendes Herz seinem Verstande, der an Größe und Ausbildung keinem nachstehet, sondern vielleicht unter allen selbst denkenden Köpfen, die bis auf ihn auftraten, den ersten Rang behauptet, nicht zum Opfer bringen konnte. Ja, groß ist Kants Verstand; er ragt ehrwürdig unter allen, die auf philosophischen Kopf Anspruch machten, hervor; aber noch größer ist sein Herz, das auch durch den höchsten Verstand nicht zu besiegen war. Denn dieser bleibt auch in seiner erhabensten Stufe beschränkt; aber das Herz umfasset die Unendlichkeit. Jener bleibt immer ein Sklave der Naturnothwendigkeit; dieses ist ursprünglich nur ein Sklave der Freyheit. Es ist durch nichts zu besiegen, als nur durch sich selbst. Nur durch eigne Kraft kann es sich von den ehrenvollen Banden seiner ursprünglichen Freyheit, an denen zugleich seine ganze Würde hängt, losmachen, und sich in die entehrenden Feßeln des Verstandes, wodurch seine Freyheit, und sein ganzer Adel verlohren geht, schmieden. Kants Herz war zu groß, als daß es sich so tief herabwürdigen konnte. Es war zu frey, als daß es sich die Freyheit rauben konnte. Nach dem Grundsatze, von welchem

Kant

Kant ausgieng, hätte er die Freyheit, und mit ihr alles, was der Menschheit heilig seyn kann, dem Verstande, den er für die Vernunft selbst ansah, zum Opfer bringen müssen. Mit dem bloßen Verstande ist Freyheit, und alles, was aus ihr folgt, schlechterdings unverträglich. Kant, wenn er gleich noch so oft von reiner Vernunft spricht, und sichs zum ausschließenden Geschäfte macht, die reine Vernunft von dem Verstande unvermischt darzustellen und zu trennen, kennt doch, nach deutlicher Einsicht, weiter nichts, als den Verstand. Das Gebiet der reinen Vernunft ist ihm gänzlich eine *terra incognita*. Die Vernunft als ein Seyn gedacht, ist nichts als Verstand, man mag dieses Seyn auch noch so fein und rein denken. Auf Namen kommt es hier nicht an, sondern auf die Sache selbst.

§. 96.

Andere Selbstdenker vor Kant sahen auf demselben Standpuncte, auf welchem auch Kant steht, und auf welchem man die Vernunft nothwendig mit dem Verstande verwechselt, wohl ein, daß, wenn sie consequent verfahren wollten, sie nur ei-

nen Theil dessen retten könnten, was sich in unserm Bewußtseyn mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdrängt — nämlich entweder Freyheit, oder Naturnothwendigkeit, ob sie sich gleich auch hierinn täuschten, indem aus dem höheren Standpuncte erhellet, daß sich keines allein, sondern nur beydes in Verbindung retten lasse; daß keine Freyheit ohne Naturnothwendigkeit, und keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit denkbar sey. Diese absolute Nothwendigkeit, nach welcher Freyheit mit Naturnothwendigkeit verbunden werden muß, fühlte bloß Kant, sah sie aber nicht bestimmt und deutlich ein, das heißt, er war sich nicht des Grundes bewußt, nach welchem beydes zu verbinden ist. Dieser Grund wird erst auf dem höchsten Standpuncte der Vernunft, der Kánten gänzlich unbekannt war, sichtbar. Diese Nothwendigkeit, Freyheit mit Naturnothwendigkeit zu verbinden, fühlet jeder Mensch, der zum Selbstbewußtseyn gekommen ist; denn sie ist die Bedingung der Ichheit, und ohne sie kann niemand sagen, Ich. Der Philosoph ist auch Mensch, und ist daher nothwendig an dieses Gefühl gebunden; er kann es so wenig unterdrücken, als das Selbstbewußtseyn. Aber ist dieses Gefühl nicht lebhaft genug, so wird

es

es wenigstens in der Speculation verläugnet. Geht die Speculation bloß von dem Verstande aus, und kennet sie nichts höheres, als den Verstand, so ist sie gezwungen, um Consequenz zu behaupten, die Freyheit von der Naturnothwendigkeit zu trennen, und die Behauptung aufzustellen, daß entweder nur Freyheit, oder nur Naturnothwendigkeit (das System des Idealismns und Materialismus) möglich sey. So sieget bey einem schwächeren Gefühle der immer durch Naturnothwendigkeit beschränkten Freyheit wenigstens in der Speculation der Verstand über das Herz, ob er gleich außer dem schlechthin demselben unterliegen muß, weil von der unzertrennlichen Verbindung der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit das Selbstbewußtseyn abhängt, das praktisch unmöglich verläugnet werden kann.

§. 97.

Bey Kanten war das erhabene Gefühl der Freyheit viel zu lebhaft, und zu stark, als daß es auch durch den scharfsinnigsten, und ausgebildetesten Verstand besiegt werden konnte. Gemäß diesem Gefühle suchte er nicht bloß das eine oder andere Bruchstück, wovon das Selbstbewußtseyn,

und alles Interesse der Menschheit abhängt, zu retten, bloß um den Verstand nicht in Widerspru: che mit sich selbst zu versetzen, wie es andere Den: ken thaten; sondern, so wie sein großes Herz alles umfaßte, was zur Würde der Vernunft gehört, so suchte auch sein Verstand Dinge zu vereinigen, die auf seinem Gebiete schlechterdings unvereinbarlich sind, und nur durch die ursprüngliche Vernunft, die über den Verstand unendlich erhaben, und das Auge des Herzens ist, vereinigt werden können. Das Herz vereinigt Freyheit und Naturnothwen: digkeit in der Wirklichkeit; die Vernunft in der Idee; der Verstand, der nichts als Begriffe ken: net, und durch schwache, beschränkte Bilder diese Vereinigung beschreiben, und das Unendliche durch das Endliche messen will, vernichtet nothwendig das Wesen der Freyheit, das in der Verbindung mit der Naturnothwendigkeit besteht, und mit demselben alles, worauf die Würde der Menschheit, und ihr Heil ruhet. Daß Kant also durch den Verstand unvereinbarliche Dinge zu vereinigen streb: te, und in dieser Rücksicht das widersinnigste Sy: stem unter allen aufbaute, ist gar kein Beweis, daß sein Verstand schwächer sey, als der anderer großen Selbstdenker war, die durch Geistesstärke

über

über das Gefühl siegten, und dadurch mehr Consequenz in ihr, ob gleich an sich irriges Denken, brachten; sondern nur ein Beweis, daß sein Herz noch größer, und ausgebildeter, als sein Verstand, und über den erleuchtetesten Verstand, als solchen, zu siegen fähig sey.

§. 98.

Kant ist in einem ähnlichen Falle, wie Luther. Dieser mußte vor dem Tribunal des Verstandes verlieren; aber vor dem Richterstuhle des Herzens, und Gewissens konnte er nie verlieren. Kant hat sich zu einem Grade der Verstandescultur erhoben; von welcher Luther sich noch gar keinen Begriff machen konnte. Aber ungeachtet dieser Höhe der intellectuellen Cultur, durch die sich Kant vor allen Philosophen auf das sichtbarste auszeichnet, unterlag er doch der noch weit größeren Kraft des edelsten Herzens, indem er, was bloß auf dem Gebiete des Herzens, und der ursprünglichen Vernunft gilt, auf das Gebiet des Verstandes herüberziehen, und da geltend machen wollte. Daher verwickelte er sich bey aller Geistesgröße, wodurch er die übrigen Philosophen übertraf, doch in weit mehrere, auffallendere, und (nach der An-

ficht des Verstandes) widersinnigere Widersprüche, als in welche sich alle übrigen Philosophen, denen die Foderungen des Verstandes theuerer waren, als die des Herzens, verwickelt hatten. Aber diese Niederlage des Verstandes von Seiten des Herzens ist für Kant weit rühmlicher, als der glänzendste Sieg des Verstandes über das Herz, dessen sich viele andere Philosophen rühmen können. Hätte sich Kant bis zur deutlichen, und durchaus bestimmten Einsicht des Wesens der Vernunft erhoben, so würde es ihm gelungen seyn, auch den Verstand mit sich selbst, mit dem Herzen und der Vernunft ganz harmonisch zu machen, und das Ziel wirklich zu erreichen, welches die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden erstrebte, aber nicht erreichen konnte.

§. 99.

Da Kant die ursprüngliche Vernunft gar nicht kannte, so war es ihm auch unmöglich, die Gränzen des Verstandes genau zu bestimmen. Denn es läßt sich nichts bestimmen ohne Gegensatz, ohne daß man die Gränzen dessen genau kennt, an welches das zu bestimmende gehalten, von dem es durch eine scharfe Gränzlinie unterschieden wer-

den

den soll. Will man daher den Verstand bestimmen, und von der Vernunft unterscheiden, ohne daß man diese genau kennt, so werden die Gränzen untereinander laufen, man wird das Eine mit dem Andern verwechseln. Dieß war bey Kanten der Fall. Daher seine Widersprüche. Er wollte das Unendliche (die Vernunft) durch das Endliche (den Verstand) messen; wollte die Gesetze, die nur auf dem Gebiete des Verstandes gelten, auf dem Gebiete der Vernunft geltend machen, und umgekehrt. Es gehört daher zu seinen Grundverirrungen, daß er behauptete, die Logik habe noch vor der Metaphysik eine vollendete Wissenschaft werden können, weil es dort der Verstand nur mit sich selbst, keinesweges aber mit Objecten; in der Metaphysik aber die Vernunft nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu thun habe. Denn der Verstand kann auf keine Art bestimmen, was ihm eigenthümlich und wesentlich zugehört, wenn er nicht zugleich weiß, was den Objecten zugeschrieben werden muß. Er kann aber keines von beyden wissen, wenn er nicht weiß, was die Vernunft an sich ist, wenn also nicht wenigstens das einzig mögliche Fundament zur Metaphysik gelegt ist. Der Verstand kann durch sich

selbst

selbst weder sich, noch die Objecte kennen lernen. Ohne Vernunft ist er ganz blind. Und dann hat es die Vernunft eben so wenig mit Objecten zu thun, als der Verstand. Sie hat es nur mit sich selbst zu thun. Sie macht sich ursprünglich selbst zum Objecte, und nach diesem bestimmt sie erst jedes mögliche Object, das sie nicht ist. Darinn liegt gerade der große Mißverstand, der in der Philosophie alles verwirret, daß man glaubt, die Vernunft habe es mit Objecten, die unabhängig von ihr existiren sollen (mit Dingen an sich) zu thun. Ohne Vernunft giebt es gar kein Object.

§. 100.

Ehe also Metaphysik zu Stande gebracht ist, ehe sich die Vernunft selbst ihrem ursprünglichen Charakter nach kennt, und aus ihrem Wesen alles systematisch deducirt hat, was mit ihr in nothwendiger Verbindung steht, ist gar keine Logik möglich. Man weiß in der Logik gar nichts ohne Metaphysik. Ohne diese läßt sich nicht einmal bestimmen, was ein bejahendes, oder verneinendes Urtheil sey. Die Logik bedarf, nach dem die einzig mögliche Metaphysik gefunden ist, einer totalen und radicalen Reformation. Die Logik hat es bloß

mit

mit Begriffen zu thun, sagt man. Ist denn das wahr? Ist denn auch nur ein Begriff denkbar ohne Idee? Es soll durch die Verbindung der Begriffe absolute Einheit unsrer Erkenntnisse hervorgebracht werden; es soll nichts in unser Bewußtseyn aufgenommen werden, das mit irgend einer Vorstellung, die wir schon bestimmt haben, im Widerspruche stehet. Das ist der erste Grundsatz der Logik. Und gehört denn dieser Grundsatz dem Verstande an? Er gehet ja von keinem Seyn, von keinem Begriff, sondern von einem Sollen, von einer Idee aus. Die absolute Einheit der Begriffe, die das Object der Logik ist, ist ja noch nicht da, sondern soll erst hervorgebracht werden. Das Grundgesetz der Logik widerspricht sich also selbst, wenn man es bloß von dem Verstande, der nur auf Erfahrung beschränkt ist, und nicht von der ursprünglichen Vernunft, insofern sie sich durch ein Sollen, durch eine absolute Foderung als bloßes Handeln, nicht aber als ein Seyn äußert, abzuleiten sucht. Die gemeine Ansicht also, nach welcher man die Handlungsweisen des menschlichen Geistes als bloß gegeben betrachtet und beschreibt, ist so wenig fähig und hinreichend, eigentliche Metaphysik, oder reine Wissenschaftslehre, hervorzubrin-

bringen, daß dadurch nicht einmal Logik zu Stande gebracht werden kann. Soll sich die Logik nicht durchaus, das heißt, in allen ihren Vorschriften und Bestimmungen widersprechen, und sich selbst aufheben, so dürfen dieselben nicht bloß, wie es bisher, und auch durch Kant geschehen ist, aus der Erfahrung, sondern sie müssen aus dem Wesen der Vernunft, aus dem ersten Grundsatze desselben deducirt werden. Nur so können sie als unabänderliche Gesetze des Verstandes angesehen, nur so kann Logik zu Stande gebracht werden.

§. 101.

Die einzig mögliche Ansicht, die noch übrig ist, und nach welcher man die Handlungsweisen des menschlichen Geistes nicht als schon gegeben und bestimmt, wie sie von dem Standpunkte der Erfahrung, oder des bloßen Verstandes aus uns erscheinen, betrachtet, sondern unabhängig von aller Erfahrung aus dem Wesen der Vernunft deducirt, wodurch sie den Charakter der bloßen Thatsachen verlieren, und lauter reine Thathandlungen werden, — diese Ansicht hat nur Fichte gefunden, und dadurch eine reine Wissenschaftslehre, oder ein vollständiges Vernunftsystem

system (Metaphysik) zu Stande gebracht. Wenn alle bisherige Philosophie nichts anders war, und seyn konnte, als eine sich selbst widersprechende Logik, und empirische Psychologie, so konnte von diesem Standpunkte aus bey einer consequenten Denkart, die Fichten in einem eben so hohen Grade eigen ist, als die selbstständige Kraft, Ideen hervorzubringen, nichts anders entstehen, als reine Wissenschaftslehre, als ein vollständiges System des menschlichen Wissens, auf einem Fundament errichtet, das rein material und rein formal zugleich ist, und woraus jede mögliche Form, und jeder Stoff hervorgehet. Dieses Fundament ist die Vernunft selbst nach ihrem ursprünglichen Charakter, als ein bloßes Handeln gedacht, das sich selbst nothwendig zum Seyn herabstimmt, und jedes mögliche Seyn ausser sich bestimmt. Alles, was als nothwendige Bedingung angenommen werden muß, damit sich jenes Handeln als ein Seyn bestimmen (sich seiner bewußt werden) könne, ist eben so nothwendig. als die Vernunft selbst. Was aber ausser der Idee dieser nothwendigen Bedingung liegt, ist gar nicht möglich, weil es nicht durch die Vernunft bestimmt ist, und von daher sein nothwendiges Seyn erhält. Dadurch

erhält

erhält das ganze unermeßliche Gebiet alles möglichen Wissens absolute Einheit und Gewißheit. Die Vernunft ist durch nichts außer sich begründet, aber durch ein Mannigfaltiges, das zu einem System werden soll, bedingt. Um sagen zu können: Ich bin, bedarf sie keines Grundes außer sich; sie bestimmt ihr Seyn durch sich selbst, also absolut. Das Selbstbewußtseyn kann ihr nicht gegeben werden. Aber sie bedarf mancher Bedingungen außer sich; und diese Bedingungen aufzufinden, und systematisch zu ordnen, ist das Geschäft der philosophirenden Vernunft. Auch das Bewußtseyn dieser Bedingungen kann ihr nicht gegeben werden; sondern sie muß sie selbst durch sich selbst suchen, und bestimmen. Sie bleibt auch in diesem Geschäfte absolut, weil das thätige Bestimmen nur von ihr ausgeht.

§. 102.

Das letzte, was man auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns in dem Bewußtseyn selbst auffinden kann, ist die Empfindung, oder bestimmter, das Gefühl, das eine unmittelbare Wahrnehmung von Beschränktheit ist. Nach der Aussage des gemeinen Bewußtseyns scheint es zwar, daß

daß unser Erkenntnißvermögen durch Dinge, die unabhangig von unserm Bewußtseyn da seyen, also durch Dinge an sich bestimmt werde. Das Object scheint da zu seyn, wenn wir es uns auch nicht vorstellen. Aber es scheint nur so; ist aber in der That eine optische Täuschung des Verstandes. Denn wenn wir das Bewußtseyn von dem Dinge genauer zergliedern, so finden wir selbst auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns, daß das Ding, das ganz unabhängig von uns da seyn soll, weiter nichts, als die Synthesis des Mannigfaltigen eines in uns vorhandenen, und, nach diesem Gesichtspuncte, nicht weiter abzuleitenden Gefühles ist. Jedes Ding entsteht uns also durch ein Gefühl; keinesweges aber entsteht das Gefühl durch das Ding. Wie können wir nun außer dem Ich noch etwas anderes annehmen, das dem Ich wirklich entgegen gesetzt ist; oder wie können wir unsern Vorstellungen von den Dingen, die sich mit dem Bewußtseyn von Nothwendigkeit aufdrängen, Realität zuschreiben? Welches ist der entscheidende Grund? Soll man sagen, die Dinge afficiren das Ich, bringen das Gefühl, und durch dieses die nothwendige, ihnen entsprechende Vorstellung hervor, so ist das selbst wider die Aussage der Be-

wußtseyns, das von weiter nichts weiß, als von einem Gefühle, das als absolut erscheint. Und dann ist diese Erklärungsart eine petitio principii. Denn das Daseyn der Dinge ist noch ungewiß, und soll erst bewiesen werden, welches aber durch das bloße gegebene Gefühl nicht geschehen kann. Es ist ja möglich, daß das Gefühl bloß durch das Ich ohne alle weitere Bedingung hervorgebracht werde, wie der Idealist behauptet. Also auf diesem Standpuncte ist schlechterdings kein Criterium der Realität unserer Vorstellungen von den Dingen möglich. Nebst dem, daß durch die eine und andere Behauptung die Freyheit völlig aufgehoben wird, ohne deren Realität wir auf dem Wege zur Begründung des menschlichen Wissens, und der Handlungsweisen des menschlichen Geistes überhaupt in theoretischer und praktischer Hinsicht keinen Schritt vorwärts thun können. Ist das Gefühl wirklich absolut, so, wie es auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns erscheint, so ist das Selbstbewußtseyn sowohl, als das Bewußtseyn von Dingen nicht bloß schlechterdings unerklärbar, sondern sogar widersprechend; und daher hat alles Philosophiren ein Ende.

§. 108.

§. 103.

Also das empirische Gefühl muß erklärt werden können. Soll es erklärt werden, so muß man über das Gefühl hinausdringen, und bis zu einem Grunde kommen können, der als die ursprüngliche Quelle jedes bestimmten Gefühls angesehen werden muß. Dieser Grund kann nicht das Ding seyn; denn die Realität desselben ist noch ungewiß; und wenn man auch das Ding als gewiß voraussetzen wollte, so würde dadurch doch nichts erklärt werden können. Denn durch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes entstehet kein Gefühl in dem afficirten Dinge, und kann keines entstehen, sondern bloß ein Seyn für eine beobachtende Intelligenz. Also der Grund des Gefühles muß im Ich selbst liegen. Das Wesen des Ich muß dieser Grund seyn. Wir wollen nun versuchen, ob sich auf solche Art das Gefühl erklären lasse.

§. 104.

Das Gefühl bezieht sich auf Freyheit und Nothwendigkeit, von welchen beyden sich uns ein nothwendiges, auf keine Art wegzuräsonnirendes Bewußtseyn aufdrängt. Die ganze mögliche Er-

fahrung besteht in diesem doppelten Bewußtseyn. Wenn also das Gefühl auf eine die Vernunft vollkommende befriedigende Art erklärt werden soll, so muß das nothwendige Bewußtseyn sowohl von Freyheit, als von bloßer Naturnothwendigkeit bleiben. Erklärt man das Gefühl durch die Einwirkung des Dinges auf das Ich, wie es im Materialismus, und auch in Kants Vernunftkritik geschieht, so wird die Freyheit aufgehoben; es hat bloß das Gesetz des Mechanismus in der Function des Erkennens und des Wollens statt. Erklärt man das Gefühl bloß aus dem absoluten Ich ohne weitere Bedingung, die hier genau vom Grunde unterschieden werden muß, weil man sonst wieder in das Gebiet des Materialismus zurückkommt, von welchem man sich doch entfernen wollte, — so wird die Naturnothwendigkeit aufgehoben, wie in dem transcendenten Idealismus geschieht. Die wahre Philosophie soll das ganze Bewußtseyn erklären. Das Bewußtseyn ist ein organisches Ganzes. Will man nur ein Glied erklären, so hebt man es ganz auf. Daher wird sowohl in dem Materialismus als Idealismus nicht bloß ein Theil des Bewußtseyns, also entweder nur Naturnothwendigkeit, oder nur Freyheit, sondern es wird

beydes

beydes verlohren, weil Freyheit weder ohne Naturnothwendigkeit, noch diese ohne jene denkbar ist.

§. 105.

Wir treffen darinn mit dem Idealismus zusammen, daß wir behaupten, das Gefühl könne bloß seinen letzten Grund in dem Wesen des Ich haben. Wir trennen uns aber wieder von ihm durch die Behauptung, die das Wesentliche in unserer Erklärung ausmacht, und worauf wohl zu reflectiren ist, wenn sie nicht mißverstanden werden soll, — daß nebst diesem Grunde noch eine Bedingung gesetzt werden müsse, wodurch es einzig möglich werde, daß das Gefühl vollständig erklärt wird, und daß Freyheit und Naturnothwendigkeit mit demselben bestehen können. Unser Erklärungsgrund ist eine Art von Wechselwirkung, aber nicht eine solche, wie im gemeinen Dogmatismus, wo Grund mit Grunde in Verbindung steht, sondern eine solche, wo zu einem Grunde eine bloße Bedingung hinzugedacht wird.

§. 106.

Welches ist nun dieser Grund; welches ist diese Bedingung? Wir sagten schon, daß der letzte Grund des Gefühls kein anderer seyn könne, als das Wesen des Ich. Das Wesen des Ich aber wird von uns bestimmt als ein bloßes Handeln. Das Ich soll sich seiner selbst bewußt werden. Dieser Satz kann nach unserer Bestimmung des Wesens des Ich nichts anders heißen, als: Das bloße Handeln soll sich seiner selbst, als eines bloßen Handelns, bewußt werden. Dieß ist unmöglich, wenn nichts weiter gesetzt wird. Denn ohne das Bewußtseyn von Widerstand ist kein Bewußtseyn von Thätigkeit möglich. Das Handeln soll durch das Bewußtseyn seiner selbst sich selbst bestimmen, das heißt, es soll sich als das setzen, was es ist. Das bloße Handeln aber, als solches, isolirt gedacht, ohne ein Etwas, an das es gehalten, mit dem es verglichen werden kann, ist etwas absolut Einfaches, das in dieser Qualität auf keine Art bestimmt werden kann. Jedes Bestimmbare setzt ein Verhältniß mit einem andern Bestimmbaren voraus. Wo kein Verhältniß ist, da ist auch keine Bestimmung möglich. Der Idealist, der keine andere Realität annimmt, als die des Selbstbewußt-

bewußtseyns (des Ich) widerspricht sich selbst in seinem ersten Grundsatze, eben sowohl, wie der Materialist. In beyden Systemen ist gar kein Bewußtseyn möglich. In dem letzten fehlt es an dem absoluten Grunde des Bewußtseyns; in dem ersten aber an der absoluten Bedingung dieses Grundes.

§. 107.

Stellt man sich nun das Ich als ein bloßes Handeln, das nur von sich abhängt, und daher absolut ist, vor, das sich seiner selbst bewußt werden soll, so kann die Bedingung, unter welcher das absolute Handeln zum Bewußtseyn einzig kommen kann, keine andere seyn, als ein Widerstand, den das Handeln auf seinem Wege findet. Durch diesen Widerstand entstehet nun dreyerley. Erstens das Handeln, das in seinem Laufe gehemmt wird, wird zu sich selbst reflectirt; Zweytens insofern es absolut ist, wird es nicht gänzlich gehemmt, sondern es kehrt von seiner Selbstreflexion auf den Widerstand zurücke, und sucht den Widerstand zu besiegen und aufzuheben. Dadurch geht es nothwendig über denselben hinaus; es stellt sich vor, was für ein Zustand eintreten würde, wenn der be-

bestimmte Widerstand nicht wäre, und strebt diesen Zustand hervorzubringen. Da es aber den Widerstand nur verringern, nie aber ganz aufheben kann, so wird das absolute Handeln ein Streben, das heißt, ein Handeln, dem immer widerstanden wird. Auf solche Art verliert drittens das absolute Handeln den Charakter der Absolutheit, insofern es aufhört, ein bloßes Handeln zu seyn, und ein Streben wird. So wird es ein beschränktes Handeln, beschränkt durch den Widerstand; und als ein solches wird es sich seiner nothwendig bewußt; es wird ein Ich, dessen Wesen im Handeln, das ein nothwendiges Bewußtseyn ist, besteht. Nun ist die scharfe Gränzlinie da, die das absolute Handeln, als ein Streben gedacht, zwischen sich, und dem Widerstande, dessen Wesen ein bloßes Bestehen ist, nothwendig ziehet, und dadurch das Bewußtseyn von sich selbst, und dem, was es nicht selbst ist, hervorbringt.

§. 108.

Das absolute Handeln wird durch den Widerstand beschränkt, und kommt dadurch zum Bewußtseyn überhaupt, haben wir so eben behauptet. Es verliert nothwendig insofern den Charakter der Absolut:

solutheit, als es zu einem bloßen Streben wird. Aber es muß zugleich den Charakter der Absolutheit unveränderlich behaupten, insofern es seine Schranken selbst bestimmt, und also in dieser Rücksicht durch den Widerstand nicht beschränkt wird. Das Beschränken, als ein Handeln gedacht, gehet nicht von dem Widerstande aus, der ein bloßes Bestehen, ein Nichtwirken ist, und folglich weder sich, noch etwas anders selbst beschränken kann; sein Wesen besteht daher in einem absoluten Mangel, eine Schranke selbstthätig hervorzubringen; er ist nur die Conditio, sine qua non alles Beschränkens, keinesweges aber der Grund desselben. Das Beschränken gehet also von einem durchaus lebendigen Princip, von dem Ich selbst aus, das ursprünglich als ein bloßes Handeln gedacht werden muß. Die Absolutheit des Ich muß daher dahin bestimmt werden, daß es seine Schranken selbst bestimmen, daß es zwar den Widerstand nie ganz aufheben, aber doch immer verringern, und über denselben hinüberstreben kann; daß es in jeder Funktion von Schranke zu Schranke bis ins Unendliche fortschreitet, und daß folglich nie eine Schranke gedacht werden kann, die für das Ich absolut wäre, so, daß es nicht über die-

selbe hinüberzuschreiten, und sich in eine höhere Schranke zu versetzen die Kraft hätte. Dir Beschränktheit des Ich kann also nur dahin beschränkt werden, daß es den Zustand der Beschränktheit überhaupt nie gänzlich aufheben, und sich zu einer Absolutheit ohne alle Schranken erheben kann, ob es gleich die Kraft hat, aus jeder bestimmten, wirklichen Schranke zu treten, und sie aufzuheben. So wie es aber aus einer bestimmten Schranke tritt, gehet es nothwendig wieder in eine neue Schranke über, die es wieder aufzuheben strebt. Dieser Uebergang von Schranke zu Schranke gehet ins Unendliche fort, so, daß nie ein Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit eintritt. Das Handeln des Ich bleibt immer ein bloßes Streben, ein ideales Handeln, das in der wirklichen Welt immer nur einen gewissen Grad von Causalität hat, aber nie volle Causalität haben kann. Insofern also der Widerstand durch das Ich, als ein Handeln, nie gänzlich aufgehoben werden kann, ist es eine Causalität, die keine (volle) Causalität ist. Und das ist der eigentliche, ursprüngliche Begriff des Strebens. Sobald das Streben so gesetzt wird, daß es volle Causalität hat, wird es nothwendig aufgehoben. Das Ich soll aber nie aufgehoben

hoben werden; daher darf es nie über den Wider: stand, als solchen, Causalität haben; es muß sei: nem Wesen nach immer ein bloßes Streben gegen denselben bleiben.

§. 109.

Daraus folgt nun, daß das Bewußtseyn über: haupt gar nicht möglich sey ohne Affection des Ich, oder ohne eine unmittelbare Wahrnehmung eines Widerstandes (einer Beschränkung). Zwey: tens, daß dieser Widerstand ein bestimmter, aber kein Widerstand überhaupt, seyn müsse. Das Bewußtseyn erwachet also vermittelst einer bestimmten Affection. In der Afficirbarkeit des Ich überhaupt bestehet seine Absolut: heit (Idealität); in der bestimmten Affection seine Beschränktheit (Wirklichkeit, Individua: lität, Persönlichkeit). Es ist nicht afficirbar durch den Widerstand als Grund; das ist der Grundirr: thum des Materialismus; sondern nur vermit: telst desselben, als Bedingung. Es ist nur afficirbar durch sich selbst, insofern es ein Han: deln ist, dem widerstanden wird. Es ist also auch nicht afficirbar durch sich selbst, als bloßes Handeln gedacht ohne allen Widerstand, als

Be:

Bedingung der Selbstaffection. Dieß ist der Grundirrthum des transcendenten Idealismus, der das bestimmte Handeln (das Bewußtseyn) ohne Widerstand behauptet. Der Widerstand ist ohne absolutes Handeln gar nichts; er kann sich nicht selbst bestimmen; er ist der Tod selbst. Daher giebt es keine Dinge an sich, wie der Materialismus behauptet, Aber ohne Widerstand ist auch das Handeln nichts, das heißt, es kann nicht zum Bewußtseyn kommen. Der Widerstand muß als Bedingung hinzugedacht werden, wenn Bewußtseyn der Thätigkeit (Selbstbewußtseyn) möglich seyn soll. Das Handeln wird also nicht durch den Widerstand hervorgebracht; und bleibt immer absolut, hängt als Handeln nur von sich selbst ab. Aber durch den Widerstand wird es nur möglich, daß das Handeln sich bestimmen (sich seiner selbst bewußt werden) kann. Es giebt also kein Ich an sich in dem Sinne, wie es der transcendente Idealist nimmt, das bestehen kann ohne Widerstand. — Daraus folgt nun drittens, daß zur Möglichkeit, das Ich, wie es in der Wirklichkeit seyn muß, a priori zu construiren, nichts weiter gesetzt werden kann, als die bestimmte Selbstaffection in dem eben angegebenen Sinne. Hier stehen wir

an

an der äussersten Gränze der Möglichkeit des Bewußtseyns. Hier hat also alle weitere Deduction des Philosophen ein Ende. Die besondere Bestimmtheit der nothwendig bestimmten Selbstaffection ist das gränzenlose Gebiet der wirklichen Erfahrung, die als solche, in ihrer Individualität, auf keine Art anticipirt werden kann. Ich kann zwar mit der untrüglichsten Gewißheit zum voraus wissen, daß ich immer etwas bestimmtes erfahren, daß kein Bewußtseyn in mir möglich seyn werde ohne eine bestimmte Selbstaffection; aber die individuelle Bestimmtheit dieser Bestimmtheit kann ich nicht zum voraus wissen. Und hiemit fällt der Vorwurf ganz weg, den man nur durch den größten Mißverstand der neuesten Philosophie machte, daß sie behaupte, man müsse alles, auch die wirkliche Erfahrung, aus dem Ich schöpfen. Sie behauptet nichts mehr, und nichts weniger, als daß nur das, was jeder wirklichen Erfahrung wesentlich und gemein ist, was ihr zum Grunde liegt, vor aller Erfahrung bloß aus dem Ich, insofern es durch die Idee der Möglichkeit construirt wird, geschöpft werden müsse. Und dieses Wesen bestehet, wie sie durch eine vollständige Deduction der Idee des Bewußtseyns,

seyns, und alles möglichen Wissens, beweisen kann, in einem absoluten Handeln, und in einer bestimmten Affection dieses Handelns, die nur vermittelst eines Widerstandes möglich ist. Und so ist das ganze Gebiet der Erfahrung für die gränzenlose Ewigkeit, ihrem Wesen nach bestimmt,

§. 110.

Die Affection des Handelns, die vermittelst des Widerstandes gesetzt werden muß, damit das Handeln zum Bewußtseyn kommen und Ich werden könne, wird entweder bezogen auf das Handeln selbst (auf das Ich), insofern das Handeln der Grund der Affection (Selbstaffection) ist; in dieser Rücksicht heißt die Affection Gefühl. Oder die Affection wird bezogen anf den Widerstand, insoferne er als die Bedingung der Affection gedacht werden muß; und in dieser Rücksicht heißt sie Empfindung, ein in dem Ich gefundenes, das ihm fremde ist, und das es daher auf etwas beziehet, das es von sich selbst unterscheidet. Da nun hier der Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung einmal für allemal bestimmt ist, so wollen wir uns in der Zukunft, um uns kürzer ausdrükken zu können, so oft kein Mißverstand zu besor-

gen

gen ist, größten Theils des Ausdruckes Gefühl bedienen.

§. 111.

So wie nun das Ich ohne Affection nicht gedacht werden kann, so kann es auch ohne Gefühl nicht gedacht werden. Das Ich ist also ursprünglich und wesentlich ein fühlendes Wesen. Durch die Deduction der Affection haben wir zugleich auch das Gefühl deducirt, und zwar auf eine solche Art, daß durch unsere Erklärung weder die Absolutheit noch die Beschränktheit des Ich aufgegeben werden muß, wie es in dem System des Materialismus und Idealismus geschieht. In dem Gefühle ist nach unserer Deduction Absolutheit und Beschränktheit unzertrennlich vereinigt. Wir sind über das Gefühl selbst hinausgegangen, um es seinem wesentlichen Charakter nach bestimmen zu können. Wir haben es nicht, wie Kant, und die übrigen Philosophen thun, als gegeben in dem gemeinen Bewußtseyn bloß aufgefaßt; sondern wir haben es nach der Idee, wie es seyn soll, wenn das Wesen des Ich, das in der absoluten Synthesis der Absolutheit und Beschränktheit zugleich besteht, nicht aufgegeben werden soll, unabhängig

von allem wirklichen Bewußtseyn selbst construirt, und dadurch das Bewußtseyn erst möglich gemacht. Das Gefühl ist das nothwendige Resultat eines absoluten, vermittelst eines Widerstandes durch sich selbst bestimmten Handelns; es ist dieses Handeln selbst, insofern es sich selbst anschaut, und als ein Streben bestimmt. Das Gefühl ist also absolut, und bestimmt zugleich; es ist absolut, insofern von dem Widerstande, als seiner bloßen Bedingung abstrahirt, und es als sein eigner Grund bestimmt wird. In dieser Rücksicht ist das Gefühl durch sich selbst: es kommt nicht durch die Einwirkung der Dinge in das Ich. Dieses ist schon an sich, und unabhängig von den Dingen fühlend. Das Gefühl ist bestimmt, insofern ein bestimmter Widerstand da seyn muß, und auf ihn, als Bedingung dieser Bestimmtheit des Gefühls reflectirt, und von dem Handeln, insofern es bloß von sich abhängt, abstrahirt wird. Ohne diese Bestimmtheit des Gefühles ist das Bewußtseyn eben so unmöglich, als ohne jene Absolutheit. Das Gefühl ist daher weder Freyheit allein, noch Naturnothwendigkeit allein; sondern beydes zugleich. Es ist Freyheit, insofern es als ein Handeln gedacht wird, das nur sein eigner Grund ist,

und

und von nichts außer sich abhängt. Es ist Naturnothwendigkeit, insofern es als ein Streben, als ein Handeln gedacht wird, dem widerstanden, insofern also auf den Widerstand, als die Bedingung des durch sich selbst bestimmten Handelns, reflectirt wird. Als solches ist es an den Widerstand mit absoluter Nothwendigkeit gebunden; es kann denselben nie aufheben; es kann nie ganz schrankenlos werden, sondern ist immer auf eine gewisse Art bestimmt. Aber da es doch zugleich den Charakter der Absolutheit beybehält, so kann es sich über sich selbst, insofern es bestimmt ist (es ist aber immer nothwendig bestimmt) erheben; und insofern ist es Freyheit, und wird der Naturnothwendigkeit (sich selbst, als bestimmtem Gefühle) entgegengesetzt. Es ist gar kein bestimmtes Gefühl denkbar, über welches das absolute Gefühl, die Freiheit, sich nicht erheben könnte. Denn die bestimmten Schranken des Ich sind immer nur Gefühle. So wie aber das Ich in seiner Absolutheit über jede bis ins Unendliche bestimmbare Schranke hinüber schreiten kann, und muß, wenn es Ich seyn und bleiben soll, so kann es sich auch über jedes bestimmte Gefühl, ja über jede Selbstbestimmung, über jeden bestimmten Act der Freyheit,

und insofern über sich selbst erheben, als das Ich in der Wirklichkeit nichts anders ist, als ein bestimmter Act der Freyheit, oder als die bestimmte Freyheit selbst. Daraus entsteht ein Gefühl der Erhabenheit und Würde; das Ich erblickt sich als absolut, als über alles, was bloß ist, also auch über sich selbst, insofern es nicht, als handelnd, sondern als seyend, als Product des Handelns betrachtet wird, erhaben. Das Gefühl ist also ursprünglich nichts anders, als durch sich selbst bestimmte Freyheit, als Freyheit in der Selbstanschauung. Das Bestimmende dieser Selbstbestimmung, das immer jedem bestimmten Act der Freyheit zum Grunde gelegt werden muß, ist die Freyheit an sich, die absolute Freyheit. Diese ist also über jedes bestimmte Gefühl erhaben; sie kann sich nicht mehr über sich selbst erheben; sie ist das Princip selbst, das sich über alles erhebt, und wornach alles bestimmt werden soll; der Maaßstab alles Werthes. Kein Mensch, er mag sich nach dem Gesetze der Freyheit, oder wider dasselbe bestimmen, kann die Freyheit an sich aufheben, sie als Nichtfreyheit setzen. Er bleibt sich immer bewußt, daß er dieses nur durch Freyheit thun könnte; und daß er folglich die Freyheit in eben dem Momente

setzen müßte, als er sie läugnen wollte. Daher widerspricht sich der Determinismus und Fatalismus selbst in seinem ersten Grundsatze. Man kann jedem Gefühle, selbst dem moralischen entgegen wirken; dieß kann kein Mensch läugnen; daher muß auch jeder die absolute Freyheit anerkennen, die sich über jeden möglichen Widerstand, über alle Schranken erhebt. Es muß daher auch, wenn von absoluter Freyheit die Rede ist, von allem Widerstande außer derselben, von jedem Gefühle, von allen Schranken abstrahirt werden. Sie wird nur Gefühl in der Selbstanschauung; sie heißt hier Selbstgefühl. Die absolute Freyheit schauet sich aber nothwendig an; ohne Selbstanschauung ist sie gar nicht. Sie ist also nothwendig Selbstgefühl. Sie wird sich hier selbst zum Widerstand, den sie schlechterdings nicht aufheben kann; sie wird selbst Naturnothwendigkeit. Ihre Absolutheit ist das Letzte, über das sie nicht hinaus kann. Sie ist sich innigst bewußt, daß sie absolut so ist, wie sie ist, und daß sie sich nicht anders machen, daß sie ihre Absolutheit nicht aufheben kann. Sie ist sich selbst die letzte Schranke, die sie weder gemacht hat, noch aufheben kann; sie ist in dieser Rücksicht absolute Beschränktheit. Sie äußert sich daher durch das

Gefühl der absoluten Nothwendigkeit, und ist in der Wirklichkeit nichts, als dieses Gefühl. Man kann daher sagen: Nur was absolut nothwendig ist, ist frey, und was frey ist, ist absolut nothwendig. Was hingegen nicht frey ist, ist nur insofern nothwendig, als es durch die Freyheit bestimmt ist. Ausser der Freyheit ist alles zufällig, nur dadurch, daß die absolute Freyheit als ein Gefühl der absoluten Nothwendigkeit charakterisirt wird, erhält die Idee derselben absolute Realität; sie höret auf, bloße Idee zu seyn, und wird nothwendig wirklich. Wir sagen nun nicht bloß: Die Freyheit soll seyn; sondern sie ist wirklich, weil sie, als ein Gefühl gesetzt, absolut seyn muß. Sie ist uns daher kein bloßes Postulat mehr, sondern sie ist absolute Naturnothwendigkeit, wodurch das Postulat aufgehoben wird. Denn es ist widersinnig, etwas postuliren, was nicht bloß wirklich ist, sondern auch absolut nothwendig ist, das folglich auf keine Art weggedacht werden kann. Wir sind uns innigst bewußt, daß der Begriff von Freyheit uns auf keine Art durch ein bloßes willkührliches Spiel der Phantasie, sondern durch ein absolutes Gefühl von Nothwendigkeit entstanden ist. Das Gefühl ist das einzig mögliche Kriterium der

Realität

Realität. Die Freyheit ist daher nur darum nicht bloß real, sondern der Grund aller Realität, und folglich selbst absolute Realität, weil sie ursprünglich absolutes Gefühl ist. Außer ihr giebt es kein absolutes Gefühl mehr; alles, was nicht als Freyheit gesetzt wird, ist nur ein von ihr abgeleitetes Gefühl. Die Synthesis des Mannigfaltigen eines abgeleiteten Gefühles ist ein bloßes Ding. Das Gefühl ist also die einzig mögliche Brücke, wodurch die übersinnliche und sinnliche Welt mit einander verbunden, und als Eins bestimmt wird. Das Gefühl ist entweder absolut, bloße Freyheit, oder abgeleitet, ein bloßes Ding, bestimmt durch Freyheit. Das Gefühl ist daher ursprünglich selbst nichts, als die sich selbst bestimmende, und von allem, was sie nicht ist, unterscheidende, Freyheit. Es ist kein Gefühl möglich, als nur durch Freyheit; es kann schlechterdings kein Gefühl gegeben werden. Der Grund aller Realität ist ein Gefühl. Soll nun die Freyheit der Grund aller Realität seyn, so muß sie selbst als absolute Realität, die keinen weitern Grund voraussetzt, sondern ihr eigner Grund ist, bestimmt werden. Sie muß also selbst absolutes Gefühl seyn, das heißt ein Gefühl, das aus kei-

nem höheren Gefühle abgeleitet werden kann, die Urquelle aller möglichen Gefühle.

§. 112.

Zu diesen Resultaten sind wir nur von dem höheren Standpuncte aus berechtigt, und genöthigt. Auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns ist das Gefühl keinesweges Freyheit, sondern bloße Beschränktheit; nicht das Bewußtseyn von Selbstbestimmen, sondern von einem Bestimmtseyn, dessen Grund noch problematisch ist. Man weiß hier nicht, ob er in dem Ich, oder ausser dem Ich liegt, oder ob das Gefühl gegeben, oder selbstthätig hervorgebracht wird. Kant bleibt bey diesem problematischen Gefühle stehen, und gründet darauf die Realität des Ich und Nicht-Ich. Aber dieß ist unmöglich. Alles bleibt ungewiß, bis man das Gefühl, wie es im gemeinen Bewußtseyn vorkommt, selbst aus der Urquelle aller Gefühle, die selbst ein Gefühl seyn muß, deducirt hat. Man muß sich also über das im Bewußtseyn gegebene Gefühl aller Art, selbst über das moralische, erheben, und die Frage zu beantworten zu suchen, wie das Gefühl überhaupt möglich sey, um dann mit untrüglicher Gewißheit einsehen zu können, inwiefern

fern das Gefühl ein sicheres Criterium aller Realität sey. Dieß haben wir so eben gethan. Wir nahmen das Gefühl nicht als gegeben aus dem Bewußtseyn heraus, wo es uns bloß zurufen kann: Ich bin da. Fragen wir es aber: „Wo bist du denn her? Bist du ein Product der Freyheit, oder der Naturnothwendigkeit? Ist das Ich, oder Nicht-Ich dein Vater?“ so verstummt es. Es weiß schlechthin nichts, insofern es als bloß gegeben erscheint, von seiner Abkunft. Es ist ein Findelkind.

§. 113.

Wir schlugen einen ganz andern Weg ein. Wir kehrten uns gar nicht an das gegebene Gefühl; wir ließen es liegen, als etwas, das auf unsere Fragen gar nicht antworten kann. Wir schufen selbst ein Gefühl nach der Idee der Freyheit, und durch bloße Freyheit. Von unserm eignen Geschöpfe, das für uns nicht als bloße Thatsache, sondern als eigne Thathandlung da ist, müssen wir doch nicht bloß seinen Ursprung, sondern auch alle seine Eigenschaften kennen, so daß uns gar nichts daran verborgen bleibt. Wenn es sich nun zeigen sollte, daß jedes gegebene Gefühl, keinen andern Ur-

sprung haben könne, als das selbstgeschaffene, so ist uns auch in Rücksicht auf das gegebene Gefühl nichts mehr problematisch und räthselhaft. Das Kind der Freyheit vertritt dann die Stelle des Kindes der bloßen Naturnothwendigkeit; es wird sein Vormund, und antwortet uns auf alle unsere Fragen.

§. 114.

Was wir eigentlich wissen wollten, besteht darinnen, ob das Gefühl, das in dem gemeinen Bewußtseyn als bloß gegeben erscheint, und als solches seine Abstammung unmöglich selbst documentiren kann, ein Product der Freyheit (des Ich), oder der Naturnothwendigkeit (des Nicht-Ich) sey, oder ob beyde zur Erzeugung desselben als thätig, und insofern als seine Eltern anzusehen seyen. Dabey giengen wir so zu Werke. Wir giengen von der Idee der Freyheit aus, und machten den Versuch, ob sich das Gefühl daraus nicht erklären lasse. Wir setzten als Wesen der Freyheit ein absolutes Handeln, und schlechthin kein Seyn, weil jedes Seyn bestimmt ist, und einen Bestimmungsgrund voraussetzt, die Freyheit aber ihr eigner Grund seyn, und sich daher selbst bestimmen muß, wenn sie Freyheit seyn soll. Das absolute Handeln

deln soll sich also selbst bestimmen, soll sich in eine gewisse Spähre setzen, und von einen andern ausschließen; die Freyheit soll sich ihrer selbst bewußt, sie soll Ich werden. Wie ist dieß möglich? Nicht anders, als so, daß dem Handeln widerstanden, und daß es folglich ein Streben wird. Nun entsteht zugleich nothwendig ein doppeltes Bewußtseyn, ein Bewußtseyn des Widerstandes durch das Bewußtseyn des bloßen Handels, uud ein Bewußtseyn des bloßen Handelns durch das Bewußtseyn des Widerstandes. Beydes in Verbindung ist ein Bewußtseyn des Strebens — im Fühlen. Das wirkliche Ich ist nichts, als ein bestimmtes Fühlen. Aber man kann von dem Widerstande auffer dem Ich abstrahiren, und auf das bloße Handeln reflectiren. So entsteht reines Selbstbewußtseyn, als das Bewußtseyn von absoluter Freyheit, die von gar keinen Widerstande auffer sich selbst abhängt, sondern sich über jedes Gefühl, das dadurch bedingt ist, und daher über sich selbst, als wirkliches, durch bestimmte Gefühle beschränktes Ich erheben kann. Aber nun wird sich die absolute Freyheit selbst zum nothwendigen Widerstand, über den sie absolut nicht mehr, wie dieß bey jedem Widerstande auffer dem Ich der Fall ist, hinüber streben kann. Sie kann sich

nicht selbst aufheben; sie muß sich absolut als absolutes Handeln bestimmen, und ihr Seyn an dasselbe binden. So ist die Freyheit, insofern sie sich selbst anschauen, und als die absolute Gränze, über die sie nicht hinaus kann, bestimmen muß, ursprünglich nichts, als absolutes Gefühl. Ueber jedes Gefühl kann sich die Freyheit erheben, nur über das absolute Selbstgefühl nicht. Von jedem andern Gefühle kann sie abstrahiren, nur von dem letzteren nicht. Daher ist jedes Gefühl, das nicht selbst Freyheit ist, nur ein absolutes Gefühl, ein Product der Freyheit, und daher zufällig, nicht nothwendig, wie es in dem gemeinen Bewußtseyn zu seyn scheint. Die absolute Freyheit ist ein Gefühl, das schlechthin nicht abgeleitet werden kann; sie ist nicht zufällig, sondern absolut nothwendig; sie kann daher nicht, als ihr eignes Product angesehen werden. Sie ist immer nothwendig bloß das Producirende jedes Productes. Sie ist absolute Nothwendigkeit, die durch sich selbst nicht anders gemacht werden kann. Daher äussert sich auch das Sittengesetz als ein absolutes Gefühl — als Gewissen. Die Freyheit stellt sich selbst nach ihrem ursprünglichen Charakter der absoluten Nothwendigkeit als Gesetz auf, nach welchem

alles,

alles, was sie ausser sich bestimmt, geschehen soll. Es steht ihr nicht frey, ein anderes Gesetz, als das der absoluten Nothwendigkeit aufzustellen, weil sie sich sonst selbst vernichten würde, welches sie absolut nicht kann. Aber es stehet ihr frey, dasselbe zu befolgen, oder nicht, weil sie sonst ebenfalls aufhörte, Freyheit zu seyn. Die Freyheit als gesetzgebende Gewalt ist nicht frey, eben darum, weil sie Freyheit ist, weil sie sich in ihrer Selbstanschauung unmöglich als das Gegentheil der Freyheit bestimmen kann; sie ist also in dieser Rücksicht absolute Nothwendigkeit ihrer eignen Natur, und zwar eben darum, weil sie absolute Freyheit ist. Aber als executive Gewalt ist sie ganz Freyheit; in der Aufstellung ihres Selbstgesetzes liegt nicht der geringste Grund, ob es exequirt werde, oder nicht; sie ist hier frey, eben darum, weil sie ursprünglich nothwendig frey, nichts, als freye Nothwendigkeit, also absolute Nothwendigkeit ist. Hier wird es nun ganz evident, daß absolute Freyheit nichts anders ist, als absolute Nothwendigkeit, und umgekehrt. Aber diese Bestimmung der Freyheit gehet nur aus unserm Standpunkte hervor. Auf dem Standpukte des gemeinen Bewußtseyns bleibt es ewig problematisch, ob das

noth:

nothwendige Gefühl von Freyheit wirklich absolut, ob dieses Gefühl nicht ein zufällig Bewirktes von etwas sey, das nicht Freyheit ist. Hier kommt man nothwendig entweder auf einen physischen, oder moralischen Fatalismus, wodurch die Freyheit aufgehoben wird. Nach uns ist die Freyheit absolutes Gefühl, über das man nicht hinausgehen kann, wenn die Freyheit sich selbst in ihrem ursprünglichen Charakter und als Gesetz der zufälligen Selbstbestimmungen, der Handlungen, die auf etwas ausser der Freyheit gehen, bestimmen soll. Dieses Gesetz ist so unveränderlich, als sie selbst, weil es in der That nichts anders ist, als die Freyheit selbst, die sich nothwendig ausser sich selbst in der Sinnenwelt zu realisiren strebt. Aber die Freyheit ist in Rücksicht auf die Execution dieses Gesetzes, auf die Handlungen, die sie setzen, und auch nicht setzen kann, die folglich ganz zufällig sind, ehe sie wirklich hervorgebracht sind, ein abgeleitetes Gefühl, das man das moralische nennt, ein bloßes Sollen, über das sich die Freyheit hinwegsetzen kann, eben darum, weil sie Freyheit ist. Die Freyheit muß das Sollen aufstellen: aber sie muß es nicht nothwendig exequiren, eben darum, weil es ein Sollen, und kein

Müs-

Müssen ist. Die ursprüngliche Freyheit ist ein Müssen, ein absolutes Gefühl, das nur durch sich selbst ist, und in sich selbst zurück kehrt. Sie wird nur ein Sollen, insofern sie aus sich selbst hinausgeht, und etwas ausser sich bestimmt. Im ersten Falle bestimmt sie ihr Wesen; im zweyten Falle das Zufällige ihres Wesens; denn sie bleibt Freyheit, sie mag das, was ausser ihr ist, (die Sinnenwelt) nach dem Gesetze, das sie selbst in ihrem Wesen nothwendig aufstellt, oder jenem Gesetze zuwider bestimmen; ja gerade durch diese Willkür behauptet sie sich auch hier als Freyheit. Das moralische Gefühl ist bloß das unmittelbare Bewußtseyn von nothwendiger Selbstzufriedenheit, oder Selbstverachtung, das man durch Erfahrung kennt, und von dem man auf dem Standpunkte der Erfahrung noch nicht weiß, ob es seinen letzten Grund in dem Wesen der Vernunft, als absoluter Freyheit habe. Hier hat also noch eine dem Menschen natürliche Sophistik statt, nach welcher dasselbe entweder überhaupt, oder doch in einem bestimmten Falle, wo die Pflicht ein großes Opfer der Sinnlichkeit fodert, als Täuschung und Schein erklärt werden kann. Die Forderung der Pflicht dauert zwar auch dann fort, wenn man sich wider

das

das Gesetz der Freyheit bestimmt; aber die absolute Freyheit kann sich doch insofern über dieselbe hinwegsetzen, als es in ihrer Willkür stehet, jener Foderung nicht Genüge zu leisten. Sie kann sich über das moralische Gefühl erheben, indem sie beschließt, auf den Beyfall desselben in einem gegebenen Falle Verzicht zu leisten, und sich seinen Vorwürfen auszusetzen, oder indem man beydes in einem besonderen Falle als die Folge eines tiefgewurzelten Vorurtheils erklärt, das noch gewisse angenehme oder unangenehme Gefühle zurücke läßt, wenn man auch die Nichtigkeit desselben einsieht. Die durch die Sinnlichkeit bestochene Urtheilskraft läßt den Menschen wähnen, daß hier in diesem Falle die Foderung des Sittengesetzes in Rücksicht auf eine bestimmte Pflicht nicht eintrete; daß das Gefühl, welches eine bestimmte Handlungsweise fodert, bloß die Folge einer verirrten Einbildungskraft sey, daß er folglich recht thue, wenn er dasselbe verachte, und das Gegentheil von dem thue, was es fordere. So glaubt der Ketzerrichter, weiter nichts, als seine Pflicht zu thun, wenn er einen Menschen, der seine Menschenwürde, seine Freyheit, nicht dem Aberglauben zum Opfer bringen will, zum Scheiterhaufen verdammt; er erklärt hier das mo-

ralische Gefühl, das sich nothwendig regt, und ihn zuruft, daß er Unrecht thue, für eine bloße Folge eines natürlichen Mitleides, über das man sich hinwegsetzen müsse, wenn es die Pflicht gebiete, wenn es um die Vertheidigung der Ehre Gottes, welche er für die höchste Pflicht hält, zu thun sey. Auf solche Art wird selbst die Stimme des ursprünglichen Gewissens um eines künstlichen Gewissens willen, das man sich durch Freyheit selbst macht, verachtet, wenn es auch nicht gänzlich zum Schweigen gebracht werden kann. Die Sophistik, die dem Menschen nie natürlicher ist, als wenn es auf die Execution des Sittengesetzes ankommt, weil hier der Sinnlichkeit immer ein Abbruch geschieht, erkläret das ursprüngliche, nothwendige Gewissen für Täuschung, und das willkürliche Gewissen für Wahrheit. Sie leget jenes an die Fesseln des letzteren, und verachtet die Vorwürfe desselben als Bellen eines Hundes, der an Ketten liegt. Also selbst das Gewissen wird unsicher, wenn es bloß auf dem gemeinen Bewußtseyn aufgefasset wird, wenn seine Stimme bloß auf diesem Gebiete erschallet. Es muß gezeigt werden, daß es eine höhere Abkunft habe, als die bloße Erfahrung. Dieß kann nur auf unserm

Stand-

Standpunkte geschehen. Hier zeigt sichs, daß nur darum das Gewissen nie schweigt, weil es ursprünglich ein absolutes Gefühl, die Freyheit selbst ist, die sich nie aufheben kann, sondern sich in ihrer Selbstanschauung absolut als das setzen muß, was sie ist. Sie ist sich selbst die absolute Schranke, über die sie in der Bestimmung ihres Wesens nicht hinaus kann. Hier zeigt sichs aber auch mit derselben Evidenz, wie es möglich ist, daß sie bey der Bestimmung des Zufälligen ihres Wesens einem ganz andern Gesetze folgen könne, als das ist, das sie für die durch sie möglichen Handlungen mit absoluter Nothwendigkeit aufstellt, und daß sie gerade durch dieses Vermögen der Willkür ihr Wesen behauptet. Dort ist sie absolutes, durch sich selbst auf eine einzig mögliche Art bestimmtes Gefühl. Hier ist sie bloß ein abgeleitetes, zwar nur durch sich selbst, aber auf zwey verschiedene Arten bestimmbares, folglich zufälliges Gefühl. Dort ist sie reines, hier empirisches Gewissen; dort ein Müssen, hier ein bloßes Sollen; dort ein einfaches Gefühl, hier ein zusammengesetztes. Soll das Gewissen durch die Sophistik der theoretischen Vernunft nicht mehr verfälscht werden, so muß das empirische Gewissen

zum

zum reinen erhoben, und das erste durch das zweyte bestimmt werden.

§. 115.

Aus dieser äusserst wichtigen Deduction des Gefühles überhaupt ergiebt sich nun, daß das Gefühl ursprünglich nichts anders, als absolute Freyheit sey, statt daß auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns das Gefühl, als das bloße Gegentheil der Freyheit erscheint, und da alles Erkennen und Wollen zuletzt auf irgend einem bestimmten Gefühle beruhet, in beyden Functionen dem Menschen die Freyheit abgesprochen werden muß; ja da es außer diesen Functionen keine dritte giebt, gar keine Freyheit denkbar ist. Ist aber das Gefühl ursprünglich nichts als Freyheit, so ist auch der Mensch durchaus frey. Jedes bestimmte Gefühl ist nur ein Product der Freyheit, und da alles Erkennen, und Wollen zuletzt auf einem bestimmten Gefühle beruhet, wie dieses in dem gemeinen Bewußtseyn nachgewiesen werden kann, so ist auch jeder Art des Erkennens und Wollens nichts, als ein Product der Freyheit. Der moralische und physische Fatalismus ist für immer verbannt. Jede Schikane der theoretischen Vernunft gegen das Ge-

wissen wird unmöglich. Die Behauptungen des Idealismus, Materialismus und Skepticismus werden als baarer Unsinn erklärt. Aus dieser Deduction gehet für die Sicherheit der Staaten eine Gesetzgebung hervor, die in ihrer Grundlage der Ewigkeit trotzt, woran die Politik weiter keinen Theil nimmt, als daß sie die unveränderlichen Gesetze des Rechtes auf das Zufällige der Erfahrung anwendet; eine Gesetzgebung, wodurch jede Tyranney sowohl von Seiten der Herrscher durch Unterdrückung der gesellschaftlichen Freyheit, als von Seiten des Pöbels durch Empörung gegen die wesentlichen Rechte der Herrscher unmöglich wird. Aus dieser Deduction fließet endlich, wie aus der lautersten Quelle, eine durchaus reine, und durch keine fremden Einflüsse mehr zu trübende Moral und Religionstheorie, die vernünftig und verständig zugleich ist. Durch sie wird die theoretische Vernunft mit sich selbst ausgesöhnet, indem ihr gezeigt wird, daß ihre Gesetze auf dem Gebiete der rein praktischen Vernunft gar nicht gelten, und daß folglich die Widersprüche, die sie in den Aussagen, und Gesetzen der rein praktischen Vernunft finden will, nur scheinbar sind; indem die widersprechenden Prädicate nicht auf eines und dasselbe Subject ange-

angewandt werden, sondern auf verschiedene. Was auf die theoretische Vernunft nicht passet, kann doch auf die rein praktische passen, die das bloße Gegentheil der theoretischen, durch das gemeine Bewußtseyn bestimmten, ist. Die theoretische Vernunft, wie sie auf dem Standpuncte des gemeinen Bewußtseyns nothwendig erscheint, und als solche, wenn man sie für die rein praktische, oder ursprüngliche Vernunft hält, nichts, als Täuschung ist, muß erst durch die letztere berichtigt, und so mit Aufdeckung, und Aufhebung aller Täuschungen, bis zur ursprünglichen Vernunft gesteigert werden. Nur so kann sie mit sich selbst in vollkommene Harmonie gesetzt werden. Nur so kann man einsehen, daß die Vernunft als Erscheinung ganz andern Gesetzen unterworfen ist, als die absolute Vernunft, und daß, folglich die Gesetze der letzteren keinesweges dem Tribunal der ersteren unterworfen seyn, sondern daß umgekehrt die Gesetze der theoretischen Vernunft sich nach den Gesetzen der rein praktischen richten müssen, ja daß ihre bloßen Aussagen, als Thatsachen des Bewußtseyns, erst durch jene als Gesetze bestimmt und sanctionirt werden können. Die theoretische Vernunft, die auf ihrem Gebiete mit Recht immer nach einem Grunde fraget, weil

hier keine Freyheit, kein Selbstbestimmen, sondern bloßes Bestimmtseyn statt hat, muß an das erste Grundgesetz der rein praktischen Vernunft bloß glauben, ohne daß sie nach einem Grunde fragen kann, wenn sie ihre Schranken nicht überschreiten will. Nur bey dem, was aus dem ersten Grundgesetze weiter folgt, kann, und muß sie nach einem Grunde fragen. Hier erst treten ihre Rechte als theoretische Vernunft ein; ja hier wird sie erst theoretische Vernunft. Der letzte Grund alles Seyns ist das Grundgesetz der Vernunft selbst; und so wie sie auf diesen Punct kommt, fließet sie mit der rein praktischen zusammen, und wird mit ihr absolut Eins.

§. 116.

Aus dieser ganzen Deduction des Gefühls erhellet nun, daß das Ich ursprünglich ein fühlendes Wesen ist, indem die Freyheit selbst nicht anders gedacht werden kann, denn als ein absolutes Gefühl. Die Freyheit macht aber den wesentlichen Charakter des Ich aus. Als ein fühlendes Wesen umfaßt es beyde Welten, die sinnliche und übersinnliche, weil in dem ursprünglichen Gefühl, das die Freyheit selbst ist, Absolutheit und Beschränkt-

heit

heit unzertrennlich mit einander verbunden ist. Von dieser nothwendigen und unzertrennlichen Verbindung des Sinnlichen und Uebersinnlichen hängt die Möglichkeit des Bewußtseyns ab, das sich daher eben sowohl auf das Uebersinnliche, als auf das Sinnliche nothwendig bezieht. Daher läßt sichs auch erklären, warum das Ich nicht bloß bey dem Glauben an die Realität der Objectenwelt, und seiner selbst stehen bleiben kann, weil es in beyden aus den Gränzen der Sinnlichkeit nicht ganz zu treten vermag, und doch aus aller Beschränktheit zu treten nothwendig strebt. Es erhebt sich also unaufhaltsam bis zur Idee des schlechthin Uebersinnlichen, der Gottheit. Diese Ueberzeugung von Gott ist eben so nothwendig mit der Natur der Intelligenz verbunden, als der Glaube an die Objectenwelt, und an sich selbst; sie ist, wie dieser, nicht zufällige, sondern nothwendige Thatsache des Bewußtseyns. Der Glaube an Gott ist nicht sowohl ein tief liegendes Resultat der menschlichen Vernunft, dessen man sich erst durch künstliche Zergliederung der letzteren bewußt würde, als vielmehr die Bedingung des natürlichen Verstandesgebrauchs selbst, eben so, wie der Glaube an die Realität des Ich, und der Dinge außer uns von dem natürlichen

Verstandesgebrauche nicht getrennt werden kann. Ohne Glauben an Gott ist eben so wenig Bewußtseyn möglich, als ohne Glauben an das Ich, und Nicht-Ich. Ohne diesen dreyfachen Glauben kann man gar nichts verstehen. Sobald Verstand da ist, ist auch dieser Glaube da. So wie der Mensch sich seiner selbst, als eines vernünftigen, und folglich freyen, selbstständigen Wesens bewußt wird (und vor diesem Bewußtseyn ist er noch kein Mensch), wird er zugleich in eine doppelte Reihe des Seyns, des sinnlichen, und übersinnlichen versetzt. Er findet sich, als ein fühlendes Wesen, und als ein solches umfasset er beyde Welten. Die Sinnenwelt ist ihm der Inbegriff der bloßen Dinge, die er sich entgegen setzt. Diese denkt er sich ihrem Wesen nach nothwendig als ein bloßes Bestehen, als ein Seyn, dem alles Vermögen der Selbstthätigkeit mangelt. Die übersinnliche Welt setzt er nothwendig der sinnlichen entgegen. Er setzt also das Wesen der übersinnlichen Welt in ein bloßes Handeln. Dieses Handeln denkt er sich entweder in nothwendiger Verbindung mit einem Seyn, und dadurch beschränkt, doch so, daß das Handeln, als solches nicht aufgehoben wird, sondern seine Absolutheit auch bey dieser Beschränktheit bleibt; oder er denkt

sich

sich das Handeln ohne alle Verbindung mit dem Seyn, das nur als die Beschränkung der Thätigkeit gedacht werden kann, folglich als ganz unbeschränkt, als schlechthin übersinnlich. Im ersten Falle erhält er den Begriff des Ich, im andern die Idee der Gottheit. Durch diese drey Arten der Gegenstände ist die ganze Sphäre seines Bewußtseyns geschlossen; aber sie sind auch alle drey nothwendig zur Möglichkeit des Bewußtseyns. Unsere Philosophie geht also ganz wieder in ihren Resultaten zu den nothwendigen Aussagen des gemeinen Bewußtseyns und des natürlichen Verstandes-Gebrauches zurück, und dieß ist eine Bestätigung ihrer Wahrheit. Jede bisherige Philosophie zerfleischte, so zu sagen, das natürliche Bewußtseyn, und hielt sich bloß an einen oder den andern der getrennten Theile; keine war vermögend, diese wieder zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Und eben daher trägt jede bisherige Philosophie den Charakter des Irrthums an der Stirne. Unsere Philosophie trennt nicht, um zu trennen, sondern bloß durch die Trennung die Nothwendigkeit der Vereinigung der getrennten Theile zu zeigen, und außer allem Zweifel zu setzen. — Philosophen! gehet doch mit der Wahrheit gewissenhaft um. Euer

Beruf ist nicht, durch ein scharfes, künstliches Räsonnement zu glänzen, und die Menschheit in Absicht auf jene Wahrheiten, an welchen ihre ganze Würde, ihre Ruhe, ihr Interesse hängt, in Zweifelsucht zu stürzen, sondern durch die Bestätigung jener nothwendigen Wahrheiten dieselbe vollkommen zu beruhigen, zu bessern, und zu beseligen! Seyd ihr mit euch noch selbst nicht Eins, — und dieß muß euch euer innigstes Gefühl sagen — so schweigt! —

§. 117.

Das Ich ist, nach unserer Theorie, ein Handeln, das nothwendig mit einem Seyn in Verbindung steht, und dadurch beschränkt wird. Es ist ein Fühlen, ein Streben. Da es aber ungeachtet der nothwendigen Beschränktheit den Charakter der Absolutheit beybehalten muß, so strebt es unaufhörlich, jede gegebene Schranke zu durchbrechen, und sich dem Ideale der unbeschränkten Freyheit immer mehr zu nähern. Es ist daher ein Streben ins Unendliche. Dieses äußert sich im Bewußtseyn durch das Gefühl des Sehnens, das jedem individuellen Gefühle zum Grunde liegt, und sich so wenig aus einem gegebenen, oder auch nur

denk-

denkbaren Gegenstande erklären läßt, daß es vielmehr über alles, was Object seyn mag, über jede Schranke hinüber strebt, und daher jedem möglichen Objecte zum Grunde gelegt werden muß. Denn jedes Object, als ein Endliches, kann nur durch den Gegensatz eines Unendlichen, als Object bestimmt werden. Es ist zuletzt bloß dem Unendlichen entgegengesetzt. Das Sehnen, als das Streben ins Unendliche muß daher schon da seyn, ehe noch irgend ein wirkliches Object, als die Schranke, der Gegenstand dieses Strebens denkbar ist. Es ist also schlechthin a priori, und macht das Wesen des Ich aus, so wie das dadurch bestimmbare (jedes mögliche Object) ursprünglich, und wesentlich Nicht-Ich ist, und nur insofern, als es durch jenes Sehnen wirklich (vermittelst einer besondern, individuellen Affection) bestimmt ist, zum Dinge, zum wirklichen Objecte wird. Hier liegt der Grund des transcendentalen Idealismus, ohne welchen gar nichts, was im Bewußtseyn vorkommt, erklärt werden kann, sondern vielmehr, wenn es doch erklärt werden soll, nichts, als Widerspruch herauskommt. Alle bisherige Philosophie ist schlechthin widersprechend, weil sie von einem Widerspruche ausgeht.

§. 118.

Aus der Natur dieses ursprünglichen, jedem möglichen Objecte vorauszusetzenden Gefühles, des Sehnens, läßt sich einzig und allein auf eine vollkommen befriedigende Art erklären die dem Menschen natürliche, wesentliche, und zum Fortschreiten ins Unendliche (sowohl in Rücksicht auf intellectuelle, als moralische Vollkommenheit) nothwendige Unzufriedenheit desselben mit sich selbst, mit seinem jedesmaligen Zustande, mit jedem ihm gegebenen Objecte, das in Verbindung mit dem ins Unendliche strebenden Sehnen den wirklichen Zustand (die Individualität) des Menschen ausmacht. Diese Unzufriedenheit ist dem Menschen, als Menschen, insofern er ein beschränktes Vernunftwesen ist, eigen. Sie findet sich daher in jedem Menschen, auf welcher Stufe der Cultur er auch steht. Sie ist der wohlthätige Sporn zur Thätigkeit, zum immerwährenden Fortschreiten auf dem Wege zur Unendlichkeit, die absolut nothwendige Bedingung der dem Menschen wesentlichen Perfectibilität, und des wirklich verbesserten Zustandes jedes einzelnen Menschen sowohl, als des ganzen Geschlechtes. Ohne diese Unzufriedenheit des Menschen mit sich

selbst,

selbst, und seinem Zustande, ward noch, so lange Menschen sind, mit Bewußtseyn keine Hand aufgehoben, kein Fuß bewegt, kein Bedürfniß befriedigt, kein edler Gedanke noch Entschluß gefaßt, keine schöne That ausgeführt, keine Kunst erfunden, keine noch rohe Kenntniß geläutert, und zum Range einer auf Grundsätzen ruhenden Wissenschaft erhoben. Ohne sie kam kein Irrender zum Wege der Wahrheit, und kein Sünder auf den Pfad der Tugend zurück; keiner machte bey seiner Rückkehr fernere Fortschritte auf dem neubetretenen Wege. Ohne sie kam keine wohlthätige Reform in Absicht auf Kirche und Staat zu Stande; und die Menschheit würde noch immer unter dem eisernen Zepter der Tyrannen des Gewissens, und der bürgerlichen Freyheit, den einmal das feindselige Schicksal über sie geschwungen hätte, auf ewig, ohne alle Hoffnung einer wohlthätigen Veränderung, schmachten müssen. Nur ohne sie ist ein Satan und eine Hölle denkbar, die beyde durch sie verschwinden. Ohne sie ist kein Glaube an eine ewige Fortdauer des menschlichen Geistes, an ein besseres von Seligkeit zu Seligkeit fortschreitendes, Leben, an eine göttliche Weltregierung möglich, wodurch für die, die das Gute wahrhaft lieben, alle Begebenheiten, wenn

sie

ſie auch noch ſo verderblich ſcheinen ſollten, zum Beſten gelenkt werden.

§. 119.

Nur der Thor kann in dieſer dem Menſchen natürlichen und weſentlichen Unzufriedenheit den Grund eines urſprünglichen Verderbens wittern; der Weiſe findet in derſelben die Spur der urſprünglicher Menſchenwürde, die Quelle alles geiſtigen Lebens, alles Guten, aller Veredlung; und ſieht daher mit höchſter Zufriedenheit auf dieſe urſprüngliche Unzufriedenheit hin. — Nur der Tyrann kann die Klagen, Seufzer, Thränen, und das laute Murren eines unterdrückten, den widerrechtlichen Druck lebhaft fühlenden, und ſich daher nach einer wohlthätigen Veränderung ſehnenden Volks als Hochverrath, und als Aufforderung zu noch größerer Tyranney anſehen. Dem weiſen Fürſten, und Geſetzgeber — überzeugt, daß er nur um des allgemeinen Beſtens, nicht aber um ſeines Privatvortheiles willen über andere erhaben iſt — wird keine Klage auch des geringſten Statsbürgers, wenn ſie ihm zu Ohren kommt, ganz gleichgültig, ſondern immer eine Aufforderung zum Nachdenken ſeyn, ob ſie Grund habe, oder nicht. Die laute

Klage

Klage eines ganzen Volkes aber wird ihm schon zum voraus für einen Beweis irgend eines wirklichen wesentlichen Staatsgebrechens gelten, und ihm daher ehrwürdig seyn. Er wird sich freuen, dadurch eine Gelegenheit zu erhalten, sich in seiner wahren Würde, durch wohlthätige Verbesserungen, als Vater seines Volkes zu zeigen, und seine große Pflicht zum Dienste der Menschheit zu erfüllen. Wehe dem Fürsten, der die Klagen seines Volkes durch eine neue Tyranney nur zum Stillschweigen zubringen, nicht aber zu heben sucht! Die in sich selbst zurückgepreßte und verschlossene Unzufriedenheit wird ganz gewiß frühe oder spät fürchterlich ausbrechen, und der Grund des allgemeinen Verderbens werden, die sonst durch weise Behandlung die Quelle alles Segens ist. Ein warnendes, und lehrreiches Beyspiel für alle Großen der Erde ist die französische Revolution.

§. 120.

Das höchste Ziel des Menschen ist vollkommene Selbstzufriedenheit — Seligkeit. Das ist aber ein Ziel, das nie zu erreichen ist, weil es in der Unendlichkeit liegt. Der Mensch kann nur unter der Bedingung in jedem Zeitmomente mit sich selbst zufrie-

zufrieden seyn, als er sich bewußt ist, daß er sich auf dem Wege zu diesem Ziele wirklich befindet, und dann daß er dieses Ziel nie erreichen, und folglich nie mit sich selbst vollkommen zufrieden seyn könne. — Ein festbestehender, unveränderlicher Zustand, wenn er auch noch so beseligend gedacht wird, würde für ihn eine wahre Hölle, ja die Vernichtung seines Wesens seyn. Denn nur unter der Bedingung, daß über jede gegebene, und mögliche Schranke hinübergeschritten, daß keine Stufe des Erkenntnisses, und der moralischen Wirksamkeit als die absolut letzte angesehen werden kann, daß die Quelle, die für seinen Geist, und sein Herz strömt, unerschöpflich ist, ist es möglich, daß er mit dem, was er wirklich ist, mit seiner Individualität, die alle Augenblicke als etwas Unvollkommnes verlohren gehen, und durch Selbstthätigkeit in einer höheren Vollkommenheit wieder hervorgebracht werden soll — nur so wird es möglich, daß er mit sich selbst zufrieden seyn kann. Seine Zufriedenheit beziehet sich also immer zugleich auf das Wirkliche (Endliche), und auf das Zukünftige (Ideale, Unendliche), das werden soll. Und nur in dieser Verbnidung des Endlichen mit dem Unendlichen ist ein gewisser Grad von Selbstzufrie-

zufriedenheit möglich. Ohne diese Beziehung des Endlichen auf das Unendliche in jedem bestimmten Zustande des Menschen könnte nur absolute Unzufriedenheit (der Begriff der Hölle) statt haben, wenn man sich diesen Zustand auch noch so himmlisch vorstellte. Aber eine absolute Unzufriedenheit ist gar nicht denkbar; also auch kein absoluter, unveränderlicher Zustand, der folglich ohne alle Beziehung auf einen andern, noch vollkommnern, gedacht werden müßte. — Eben so ist auch nur unter der Bedingung, daß über jeden gegebenen, und denkbaren Zustand hinausgestrebt werde, und folglich durch die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen das Bewußtseyn überhaupt möglich. Denn es kann gar nicht gedacht werden ohne Entgegensetzung; es ist aber ursprünglich nichts denkbar, das einander entgegengesetzt werden könnte, als das Endliche und Unendliche. Nur dadurch kann sich das Ich eines Etwas, eines Endlichen, bewußt werden, als es dasselbe sich selbst, insofern es ins Unendliche strebt, entgegensetzt. Das Bewußtseyn eines Etwas ist also nothwendig bedingt durch das reine Selbstbewußtseyn, als das Absolute. Folglich würde ein absoluter Zustand, bey welchem kein weiterer Fortschritt denkbar ist (so wie

sich

sich die orthodoxen Theologen den Himmel vorstellen) die Vernichtung des Ich seyn, dessen Wesen im Bewußtseyn besteht, welches letztere durch ein Streben ins Unendliche bedingt ist. Der Himmel der Theologen ist die Hölle der Vernunft; und die vorgebliche Hölle (eine nie zustillende Unzufriedenheit) ist in den Augen der sich selbst erkennenden Vernunft ihr Himmel, der immer himmlischer wird.

§. 121.

Der Mensch sucht sich selbst zu erstreben, insofern er absolut ist. Die Individualität, die Wirklichkeit, die immer beschränkt, eitel, und vergänglich ist (das empirische Ich sammt allem, womit es in der Wirklichkeit in Verbindung steht) soll vernichtet werden, und nur die Absolutheit — ein Zustand, der kein Zustand mehr seyn würde — unbeschränkte Freyheit, Seligkeit, soll herschen, soll alles in allem seyn. Alles, was wirklich ist, soll aufhören, zu seyn; und nur das, was seyn soll, soll wirklich seyn, welches nach dem ganzen Umfange der Foderung, deren Gegenstand die Unendlichkeit selbst ist, nie seyn kann. Denn wenn dem Ich nichts mehr entgegengesetzt, wenn

das

das absolute Ich in der Wirklichkeit realisirt wäre, so wäre auch kein Bewußtseyn mehr möglich. Die theoretische Vernunft findet in dieser Foderung nothwendig einen Widerspruch. Denn sie heißt im Grunde so viel: Der höchste Zweck des Menschen, die Absolutheit, soll erreicht werden, und soll nicht erreicht werden. Dieser Widerspruch läßt sich nur durch den Begriff einer absoluten Beschränkbarkeit, die in jedem Momente zwischen dem Ich und Nicht-Ich statt haben soll, heben. Das heißt: Der höchste Zweck des Menschen soll in jedem Momente nur zum Theile erreicht, und zum Theile nicht erreicht werden, damit in jedem zukünftigen Momente bis ins Unendliche noch etwas übrig bleibe, das erreicht werden, und folglich das Ich in der ganzen Unendlichkeit, als bewußtseyend und freywirkend, als Ich, fortdauern könne. Das Ich soll immer als Ich fortdauern, heißt: Es soll immer in der Wirklichkeit endlich seyn, damit es unendlich seyn, ins Unendliche fortstreben, und immer eine höhere Stufe von Vollkommenheit erreichen könne. Es soll schlechthin keinen Zustand geben, der unveränderlich wäre (absolute Seligkeit); die Individualität soll immer abstreben, und aus ihrem Grabe soll zugleich

immer eine neue hervorgehen. — Das Ich soll immer als Ich fortdauern, heißt ferner: Es soll immer in der Wirklichkeit unendlich, absolut seyn, über jedes gegebene Object hinüber streben, damit es Etwas, das ist, ein Endliches erstreben, und so seine Ichheit, sein Bewußtseyn von Freyheit und Nothwendigkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit behaupten könne. — Nach der ersten Foderung soll die Objectenwelt seyn, und in Ewigkeit bestehen, damit der freye Geist (das Unvergängliche) durch Wirken auf das Vergängliche bleiben könne. — Nach der zweyten Foderung soll alles Vergängliche (die Objectenwelt) vergehen, und nur das Unvergängliche soll seyn und herrschen. Dieß ist nur insofern möglich, als wirklich alle Augenblicke ein neuer Zustand durch absolute Selbstbestimmung anhebt, und durch das Bewußtseyn von Freyheit, von dem absoluten Ich, ohne welches sich das wirkliche nicht denken läßt, als stetig erhalten wird. Das Wirkliche, und Beschränkte ist immer nur der Wiederschein, der Abglanz des Absoluten, oder Idealen. Es ist nur insofern etwas in der Wirklichkeit, als nach dem absoluten Machtspruche der Vernunft etwas seyn soll. Die Dinge sind nur insofern, als sie als

das

das Materiale der Freyheit ursprünglich bestimmt sind.

§. 122.

Das Ich will nie irgend ein Object, irgend einen Zustand, als letzten Zweck, sondern nur sich selbst, insofern es absolut ist, vermittelst aller möglichen Objecte und Zustände, als höchstes Ziel erstreben. Dieser Trieb nach dem Absoluten, und Unvergänglichen, um welches, wie um einen festen Punct, sich alles Wirkliche herum drehet, und das nichts anders ist, als das reine Selbstbewußtseyn, liegt tief und unvertilgbar in eines jedem Menschen Seele. Dieß ist die Ruhe, nach welcher sich das Herz des Menschen mitten im Gewühle seiner Geschäftigkeit, und der ihn umgebenden, jeden Augenblick sich in einer andern Gestalt darstellenden Gegenstände, mitten im Wechsel der Freuden und Leiden sehnet. Dieß ist der Grund, der den Menschen nach der Erde einen Himmel ahnden und erwarten läßt. Dieß tröstet den Unglücklichen in jedem Leiden, und giebt selbst den immer dahin schwindenden, und unter neuen Gestalten erscheinenden Freuden ihren wahren Reiz. Durch diese Idee erhebt sich der Mensch über beyde, über Freu-

den, und Leiden; ermannet sich zur Erfüllung seiner Pflicht, und zur Betreibung irdischer Geschäfte, die nur unter dieser Ansicht einen Werth für ihn haben können, und wird oft mitten im Drucke der Leiden entzückt, wenn er sich in die Betrachtung seines zukünftigen Zustandes verliert. Der Mensch lebt daher mehr in dem Zustande, der werden soll, als in dem, der wirklich ist; mehr in der Hoffnung zukünftiger Freuden, als in dem Genusse der gegenwärtigen. Von dieser Erscheinung läßt sich kein anderer Grund angeben, als weil das Ich ursprünglich absolut ist, und nur durch ein absolutes Gefühl, das sich als ein Sehnen äußert, und allen wirklichen Gefühlen, so wie allen dadurch bestimmten Objecten zum Grunde liegt, über das ganze Gebiet der Erfahrung hinüber streben kann und muß. Wäre das Ich ursprünglich abhängig von den Objecten, so wäre es schlechterdings unmöglich, daß es über irgend ein Object, oder einen Zustand hinüber streben könnte.

§. 123.

Der weise Tugendfreund, so gewiß und nothwendig er sich auch nach einem absoluten Zustande, der folglich keiner Veränderung mehr unterworfen ist,

ist, sehnen muß, weil dieses Sehnen der Grundcharakter der Ichheit ist, so weiß er doch, daß dieser Zustand nie eintreten kann, und daß folglich in der natürlichen Vorstellung des Himmels eine optische Täuschung liegt. Denn er weiß, daß mit einem solchen Zustande das Sehnen aufhören, mit diesem aber auch zugleich das Bewußtseyn, und folglich das Ich selbst vernichtet werden müßte. Die Theologen, die den Himmel als einen unveränderlichen Zustand darstellen, betrachten das Ich nur einseitig, insofern es bloß absolut strebt, sich in die Form der reinen Vernunft (die Gottheit) zu verlieren, aber es nie wirklich machen kann. — In dieser immerwährenden (idealen) Vernichtung und Schöpfung der Welt besteht das Wesen des Ich — Freyheit in unzertrennlicher Verbindung mit Naturnothwendigkeit, Absolutheit und Beschränktheit. Diese Verbindung ist der einzig mögliche Grund des Bewußtseyns, und der Persönlichkeit oder Individualität des Ich.

§. 124.

Aus dem absoluten Gefühle, das nach unserer Theorie allem Denken zum Grunde liegt, läßt sich

auch erklären die äusserst wohlthätige Inconsequenz der Menschen in Absicht auf ihr Denken. Dieses ursprüngliche Gefühl ist, so zu sagen, der unsichtbare Schutzengel eines jeden Menschen, der ihn auf dem gefährlichen Weg der Speculation, den er nothwendig mehr oder weniger betritt, der Speculation zuwider, unzertrennlich und sicher leitet, und bey einem ganz andern Ziele ankommen läßt, als bey welchem er, den vorausgesetzten Grundprämissen zu Folge, hätte ankommen müssen. Der Geist steht also ursprünglich unter der Botmäßigkeit des Herzens; das Denken unter der unbeschränkten Herrschaft des Fühlens, das ursprünglich nichts, als Freyheit ist. Man erkennet nur insofern etwas, als man dasselbe schon vorher durch das Streben des Herzens umfasset hat. Dieses Streben geht ins Unendliche; der Verstand, der nur endlich ist, kann daher nur von ferne folgen, und, so zu sagen, nur einige Tropfen aus dem Meere der Unendlichkeit im Vorbeyschweben auffassen. Dieses Auffassen eines unendlich kleinen Theils aus dem Unendlichen in jedem Momente ist sein Denken.

§. 125.

§. 125.

Alles gründet sich zuletzt in jedem möglichen Acte des Denkens und Wollens auf ein absolutes Gefühl. Dieses ist aber nichts, als Freyheit; also ist der Mensch durchaus frey. — Die Freyheit findet nur für sich selbst Interesse, und blickt mit tiefer Verachtung auf das alles hin, was ein bloßes Product des Seyns ist. Daher der Abscheu gegen den Lasterhaften, der zum Hochverräther dessen wird, was für die Freyheit das Heiligste und Göttlichste ist, das sie je kennen lernen kann, nämlich der Freyheit selbst, indem derselbe die Freyheit der Naturnothwendigkeit, seinen Neigungen unterwirft, statt daß er nach dem absoluten Machtgebote der Freyheit jene dieser unterwerfen sollte. Selbst die Temperamentstugenden, wenn sie auch noch so viel Vortheil gewähren, sind in den Augen der Freyheit verächtlich, und haben für sie nicht mehr Werth, als zum Beyspiele die Treue eines Hundes für seinen Herrn, oder die wohlthätigen Sonnenstrahlen. Ihr ist im höchsten Grade alles verächtlich, was vergänglich ist — die ganze Sinnenwelt ; mit unvertilgbarer Sehnsucht, die sich in jedem Menschen äussert, sieht sie dem entgegen,

was unvergänglich ist — einem Zustand, der sie selbst in der Wirklichkeit seyn würde, und der nie eintreten kann, ohne daß sie selbst vernichtet würde. Sie söhnet sich nur insofern mit der Sinnenwelt wieder aus, als sie dieselbe als den einzig möglichen Wirkungskreis ansieht, wo sich ihre Kraft äussern, und sie dadurch sich selbst behaupten kann. Sie liebt die Welt nicht um der Welt, sondern bloß um ihrer Selbst willen. Nur insofern sie die Welt als das Materiale der Freyheit ansieht, hat dieselbe für sie einen Werth.

§. 126.

Nach diesem Maßstabe bestimmt sie den Werth aller Dinge. Das ursprünglich Objective in den Dingen (ihr Wesen) bestehet nur darinn, daß sie für die Freyheit da sind. Aber sie unterwirft ihr Daseyn auch in einer andern Rücksicht der Freyheit, und so bekommen sie für dieselbe einen neuen Werth. Die sich selbst erkennende Freyheit weiß, daß sie beschränkt ist, so gewiß sie weiß, daß sie selbst ist. Sie weiß auch, daß sie nie aus ihren Schranken treten kann, ohne selbst aufgehoben zu werden. Sie kann und will sich aber nicht aufgeben; sie kann

also auch nicht wollen, daß die Schranken ganz vertilgt werden. Die Schranken der Freyheit sind die Dinge selbst ihrem ursprünglichen Charakter nach, insofern sie nämlich ein bloßes Bestehen, und Widerstehen gegen die ins Unendliche, also frey strebende Freyheit sind. Sie muß sie aber mit sich selbst als ursprünglich ansehen. Sie sind in dieser Rücksicht so absolut, als sie selbst. Sie kann die Schranken nie vertilgen; also auch in dieser Rücksicht sind sie für sie absolut.

§. 127.

Aber die Freyheit kann schlechterdings nichts außer sich für absolut ansehen; sie kann diese Ansicht nicht aushalten, ohne sich selbst zu vernichten. Ihr Wesen bestehet darinn, daß sie alles, was ist, als schlechthin von sich abhängig, und bloß zu ihrem Dienste bestimmt betrachten muß. Die individuelle Freyheit (das Ich als Person) weiß, daß sie die Schranken in ihrer absoluten Form so wenig gemacht habe, als sie sich selbst ihrem absoluten Charakter nach gemacht hat. So wie sie ihre Absolutheit jeder Selbstbestimmtheit, selbst derjenigen, nach welcher sie ihre Absolutheit ganz rein von aller Beschränkung setzt, voraussetzen

muß, so muß sie auch die Absolutheit dessen, was sie nicht ist, jeder durch sie gesetzten Bestimmung desselben voraussetzen. So wird sie für sich nothwendig beschränkt, und kann nur vermittelst einer beschränkten (physischen) Kraft auf die Natur einwirken. Die physische Kraft ist das einzige Werkzeug, wodurch die absolute Kraft auf die Natur wirken kann. Diese physische Kraft, als Werkzeug der absoluten gedacht, ist die Organisation (ein articulirter Körper), an welche die individuelle Freyheit, wegen ihrer nie aufzuhebenden Beschränktheit, absolut gefesselt ist. Von diesem schwachen, zerbrechlichen Werkzeuge, wodurch ihre Absolutheit bedingt ist, kann sie sich in der ganzen Unendlichkeit nicht los machen. Ihre Wirksamkeit hängt immer von demselben ab. Sie wirkt unmittelbar auf dieses Werkzeug, und nur vermittelst desselben auf die Sinnenwelt. Daher nennt sie dasselbe ausschlüssig ihren Körper, und unterscheidet ihn von andern Körpern. Nur so weit ihre unmittelbare Kraft reicht, gehet ihr Körper; auf dem Puncte, wo sie nur mittelbar wirken kann, fängt die Sinnenwelt an, die sie sich selbst entgegen setzt. Die Hand des Freundes, der ihre Hand angreift, um sie auf einem schlüpferigen

Weg zu leiten, ist nicht ihre Hand; ihre Hand ist nur die, wodurch sie unmittelbar auf jene einwirkt, indem sie dieselbe ergreift. Wegen dieser unzertrennlichen Verbindung ihrer absoluten Kraft mit der physischen, die sie ihren Körper nennt, legt sie auch diesem das Prädikat Ich bey. Daher sagt sie z. B. Ich bin krank; ich bin müde, u. s. w. Ihr Körper ist sie selbst nach ihrer sinnlichen Ansicht. Die Absolutheit in Verbindung mit der Beschränktheit ist nothwendig geistiger Körper, und körperlicher Geist, oder freye Nothwendigkeit, und nothwendige Freyheit, oder übersinnliche Natur, und natürliche Uebersinnlichkeit --- Ich.

§. 128.

Da nun der Geist gar nicht von dem Körper getrennt werden kann, indem der Körper die Bedingung der Wirksamkeit des Geistes ist, dessen Wesen im bloßen Wirken besteht, ohne welches er also gar nicht ist; da ferner die physische Kraft des Körpers nur ein unendlich kleiner Theil von der unendlich großen Masse der physischen Kraft der übrigen Natur ist, die folglich in ihrer Vereinigung der schwachen Kraft des Körpers unendlich über-

überlegen ist, so könnte die individuelle Freyheit (das Ich) ihre Zwecke gar nicht als ausführbar denken, ja sie müßte alle Augenblicke ihre eigne Vernichtung befürchten, wenn sie der Natur ihre physische Absolutheit lassen wollte. Denn ihre absolute Kraft ist an die schwache physische des Körpers gefesselt, die alle Augenblicke durch die ungeheure Masse der übrigen Naturkraft zermalmet werden kann. Nach dieser Ansicht muß selbst der Geist unter den Trümmern des Körpers erliegen, und da das Grab seiner ewigen Vernichtung finden. Denn er ist nichts als Wirken; dieses aber ist schlechthin durch den Körper bedingt, folglich ist auch der Geist nicht mehr denkbar, sobald die Organisation aufgelöset und zerrüttet ist. Armer Sterblicher! unmöglich kannst du deines Lebens je froh werden, wenn die Natur absolut, und nicht durchaus der Freyheit unterworfen ist. In diesem Falle hat sich alles wider dich verschworen! Furchtsam und angstvoll mußt du auf der Erde herum schleichen, und kannst nirgends eine Sicherheitsstätte wider deine unzähligen, dich auf allen Wegen verfolgenden, und von allen Seiten umgebenden Feinde finden. Der Staub, den du mit Füßen tritst, ist unendlich mächtiger, als du; er

schmie-

schmieget sich nur einige Augenblicke, wie ein arglistiger Schmeichler, der vor deinen Füßen liegt, aber deinen Untergang geschworen hat, vor dir, um in Verbindung mit allem dem, was Staub ist, dich anzugreifen, und in einem Momente zu zerstören, und zugleich für dich das Grab der ewigen Vernichtung zu werden. Der Schooshund, der dir liebkoset, und mit einer keine Gefahr scheuenden Treue an dich gefesselt zu seyn scheinet, drohet dir, in einem Anfalle von Wuth dich dem schauervollsten Tode preis zu geben. Das sanfte Lüftchen, das dich an einem heißen Sommertage anfächelt, ist das verstellte Lächeln eines fürchterlichen Wütherigs, der vielleicht in einigen Stunden auch das, was durch Festigkeit und Stärke der Ewigkeit zu trotzen scheint, in seinem Grimme darnieder reißt, und dich durch den Einsturz desselben zerschmettert. Der Strom, an dessen Ufer du sitzest, der sich mit sanftem Gemurmel zwischen blumigten Auen durchschlängelt, und nichts als Segen zu verbreiten scheint, kann in kurzer Zeit wüthend aus seinem Bette treten, überall Tod und Verwüstung anrichten, dich selbst bis in dein Haus verfolgen, und dich unter den Trümmern desselben begraben. Ein kleiner Funke Feuers, das

dir

die ganz zu Dienſten zu ſtehen ſcheint, kann ſich zu einer fürchterlichen Flamme erheben, und deinem Daſeyn ein Ende machen. Die zärtliche Gattinn, die dich nun mit ſo lebhaften Gefühle an ihrn klopfenden Buſen drückt, kann in kurzer Zeit mit einem Verführer ſich wider dein Leben verſchwören. Armer Sterblicher, flieh die Menſchen; flieh die ganze phyſiſche Natur! — Aber wo ſollſt du hinfliehen, um beyden zu entgehen? Es iſt nirgends, wo dein Auge hinreicht, auf dem ganzen unermeßlichen Gebiete des Seyns eine Sicherheitsſtätte für dich da. Du biſt ſelbſt Natur; der Feind wohnt in dir ſelbſt, der mit der Natur von auſſen in geheimer Verbindung ſtehet, und frühe oder ſpät an dir zum Verräther wird. So wenig du dir ſelbſt entfliehen kannſt, ſo wenig kannſt du dem drohenden Verderben entfliehen.

§. 117.

Aber es iſt eine Rettungsſtätte für dich da, ſo gewiß du biſt. Dieſe liegt in einem Gebiete, wohin dein Körperauge nicht reicht, das ſelbſt über alles Denken, als ſolches, welches von Begriffen, und folglich auch vom Seyn abhängt, erhaben, das folglich ſelbſt deinem Geiſtesauge in

dieſer

dieser Rücksicht unzugänglich ist. Diese Sicherheitsstätte liegt im Lande des bloßen absoluten Handelns, einer Freyheit, die an gar keine Schranke gebunden ist. So gewiß du frey bist, so gewiß bist du über alle Natur erhaben. Du bist aber so gewiß frey, als du dir deiner selbst bewußt bist; weil ohne Freyheit kein Bewußtseyn möglich ist. Die Absolutheit der bloßen Natur ausser dir, insofern sie ohne Bewußtseyn, und folglich ohne Freyheit ist, kann neben deiner Freyheit nicht bestehen. Sie kann, sie muß ihr entrissen werden, wenn deine Freyheit bestehen soll; sie muß ihr selbst durch deine Freyheit entrissen werden. Wie ist das möglich? Es ist schlechthin möglich, so wie deine Freyheit. So wie sich die Freyheit erkennet — und sie kann sich nicht verkennen, weil ohne diese Selbsterkenntniß kein Bewußtseyn denkbar ist — erkennet sie auch nothwendig ein schlechthin übersinnliches Princip, das sie der ganzen Natur zum Grunde legt, das die Seele der Natur ist. So wenig sie ihren Körper ohne Geist, und den Geist ohne Körper denken kann, so wenig kann sie die Natur ausser ihr ohne schlechthin übersinnliches Princip, und dieses nicht ohne die gesammte Natur, also ohne die vernünftige,

und vernunftlose Natur denken. Insofern die Freyheit selbst Natur ist, und sich in ihrem Selbstbewußtseyn als solche setzen muß, legt sie jenes übersinnliche Princip sich selbst zum Grunde. Die Freyheit als Person, als beschränkt gedacht, ist nicht durch sich selbst, sondern in Rücksicht auf ihre bloße Beschränktheit, insofern also von ihrer Absolutheit abstrahirt wird, durch jenes schlechthin übersinnliche Princip, das nur postulirt, aber auf keine Art gedacht werden kann. Denn wenn es gedacht werden könnte, so müßte es als bloßes Subject, und nicht wie das Ich, als Subject-Object gedacht werden. Aber unser Denken (die ganze Sphäre des Bewußtseyns) ist schlechthin durch die Verbindung des Subjectiven und Objectiven bedingt. Alles, was wir denken können, ist entweder Subject — Object (etwas, das sich nothwendig selbst zum Objecte macht, das Ich) oder Subject und Object (etwas, das für sich gar nicht ist, sondern erst ein von ihm getrenntes Subject voraussetzt, wodurch es zum Object, nicht für sich, sondern für das intelligente Subject, gemacht wird — das Nicht — Ich). Wenn also gesagt wird, daß die sich selbst erkennende Freyheit auch nothwendig jenes übersinnliche Princip, das über alle Natur,

über

über die vernünftige und vernunftlose, über das Ich, und Nicht --- Ich unendlich erhaben ist, erkenne, so wird gar nicht behauptet, daß dieses Erkennen vermittelst eines Denkens, das immer ein Anknüpfen eines schon gedachten Etwas an ein anderes zu Denkendes ist, sondern bloß durch ein absolutes Sollen, wodurch das Denken erst möglich wird, also durch einen absoluten Act der nur von sich selbst abhängigen Freyheit geschehen könne. Die Freyheit erkennet jenes schlechthin übersinnliche Princip nicht als etwas, das ist, das vermittelst eines Begriffes aufgefaßt, und bestimmt werden kann, sondern als etwas, das absolut seyn soll, so gewiß die Freyheit selbst seyn soll; so gewiß sie sich nicht selbst aufgeben kann; als etwas, das nicht nur durch keinen Begriff erreichbar ist, sondern jedem möglichen Begriffe, als solchem, widerspricht.

§. 130.

Dieses schlechthin übersinnliche Princip, das die sich selbst erkennende Freyheit nicht vermittelst eines Begriffes (der sich immer auf ein Seyn bezieht), sonden vermittelst einer Idee (die sich nur auf das bezieht, was absolut seyn soll), eben so nothwen-

dig setzt, als sie sich selbst setzt, --- ist die Gottheit. Die Gottheit ist der Freyheit eben so gewiß, als sie sich selbst ist. Die Idee der Gottheit ist der Freyheit nicht willkürlich, sondern absolut nothwendig, eben so, wie die Idee der Freyheit selbst. Und eben diese absolute Nothwendigkeit ist der Grund der Realität von beyden. Daher ist auch die nothwendige Idee der Gottheit nicht bloß ein ausschließendes Eigenthum des Philosophen, insofern er durch freyes Räsonnement sich zu derselben erhoben hat, sondern sie ist jedem Menschen, als solchem, wesentlich. Es kann daher gar keinen Menschen geben, der zum Selbstbewußtseyn gekommen wäre, und doch jene Idee nicht hätte. Denn das Selbstbewußtseyn ist eigentlich nur Bewußtseyn der Freyheit, und kann nichts anders seyn. So wie sich aber die Freyheit selbst setzt, (sich ihrer bewußt wird) muß sie auch absolut das setzen, ohne welches sie nicht möglich wäre, ohne welches sie sich selbst aufgeben, und, indem sie sich als Freyheit setzt, zugleich als Nichtfreyheit setzen müßte, welches unmöglich ist.

§. 131.

§. 131.

Könnte sich die individuelle Freyheit als das absolut übersinnliche Princip der ganzen Natur (der vernünftigen und vernunftlosen, des Ich und Nicht -- Ich) selbst bestimmen, so, daß sie sich bewußt wäre, sie habe alles selbst nach Willkür gemacht, was sie von sich selbst unterscheidet, und könne auch alles mit eben der Willkür außer sich verändern, um ihre Zwecke durchzusetzen, um sich als Freyheit zu behaupten, und auf solche Art von Seiten der fürchterlichen Naturkräfte außer ihr in Absicht auf ihre eigne äußerst schwache Naturkraft, an welche ihr Wirken nothwendig gebunden ist, nichts befürchten zu müssen, so wäre jene Idee eines schlechthin Uebersinnlichen außer ihr gar nicht nothwendig; und wenn sie doch da wäre, so hätte sie keine Realität; sie wäre erdichtet, ob sie gleich in diesem Falle gar nicht zum Vorscheine kommen könnte. Aber das ist unmöglich. So gewiß sich die Freyheit selbst erkennet; so gewiß sie weiß, daß sie ist, so gewiß weiß sie auch, daß sie das, was ihr widerstehet, und daher von sich selbst unterscheidet, weder gemacht, noch nach Willkür verändern könne, so, daß der Widerstand aufgehoben

würde. Sie wird sich ihres freyen Wirkens, und da sie selbst nichts, als Wirken ist, ihrer selbst nicht anders bewußt, als vermittelst eines nicht freyen Widerstandes, den sie nicht schaffet, sondern nur auffasset, und indem sie denselben an ihr freyes Wirken hält, als das Gegentheil desselben, als ein Nichtwirken, als ein bloßes Bestehen, das dem Wirken widerstehet, bestimmt. Sie ist sich des Widerstandes zwar nur durch Freyheit, aber nicht mit Freyheit bewußt, so wie sie sich ihrer selbst nur durch Freyheit, aber nicht mit Freyheit bewußt ist. Das Bewußtseyn von beyden, das immer nur durch Freyheit möglich ist, indem dasjenige, was nicht frey ist, gar keines Bewußtseyns fähig ist — ist zugleich nothwendig so, und nicht anders bestimmt, wodurch es einzig möglich wird, daß beyden Realität zugeschrieben werden muß. Die ganze Natur, als solche ist gegen die Freyheit nichts, als absoluter Widerstand, den sie nie aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben. Alles, was die Freyheit gegen die Natur vermag, betrifft bloß das Zufällige des Widerstandes — die Form, die ins Unendliche fort verändert werden kann. Durch die Veränderung der Form kann die Freyheit den Widerstand bloß vermindern, und auf

solche Art über die Natur immer mehr Herrschaft gewinnen, aber denselben nie vernichten; sie kann daher nie unumschränkte Gebieterinn (Souveraine) der Natur werden. In dem Momente, als dieses möglich wäre, würde sie sich selbst vernichten, indem dadurch das Bewußtseyn aufgehoben würde, ohne welches die Freyheit nicht bestehen kann. Die Freyheit würde nicht mehr wirken können, indem nichts da wäre, das ihr widerstünde, und worauf sie einzig wirken kann. Also die Freyheit kann sich unmöglich als jenes schlechthin übersinnliche Princip, das sie der ganzen Natur nothwendig zum Grunde legt, ansehen. Bleibt sie also bloß bey sich stehen, so bleibt die Natur absolut; und da die Masse der gesammten Naturkraft unendlich größer und stärker ist, als die Naturkraft der Freyheit, so kann sich die Freyheit unmöglich gegen die gesammte Natur behaupten; die Organisation, an welche sie schlechthin für die ganze Unendlichkeit gebunden ist, von welcher selbst jedes Wirken der Freyheit, und da ihr Wesen im Wirken besteht, insofern sie selbst abhängt, ist nur ein Sonnenstäubchen gegen das ganze Universum; es stehet also in diesem Falle der Freyheit nichts gewisser bevor, als Vernichtung, die sie alle Augenblicke bey der so

leichten Zerstörbarkeit der Organisation befürchten muß. Aber die Freyheit ist nicht bloße Natur, nicht bloße Organisation; als das wirkende Princip, das der Organisation, nur als eines Werkzeuges bedarf, ist sie über alle Natur und Organisation, und folglich über alle Zerstörung erhaben. Würde sie sich als bloß Natur, oder Organisation setzen, so würde sie sich als Nichtfreyheit setzen müssen, welches unmöglich ist. Sie kann sich also schlechterdings nicht als zerstörbar setzen. Da aber doch ihr Wirken durch die Organisation bedingt, und diese zerstörbar ist, so muß sie, um sich durch den Gedanken der Vernichtung ihrer selbst vermittelst der Zerstörung der Organisation nicht selbst zu widersprechen, etwas außer sich setzen, wodurch es möglich wird, daß die Organisation, die nach den Gesetzen der Natur nothwendig zerstörbar ist, nicht sowohl zerstört, als vielmehr bey jeder sichtbaren Zerstörung veredelt, und so die Freyheit nicht nur erhalten, sondern durch eine immer vollkommenere Organisation, die zu den Zwecken der Freyheit immer brauchbarer wird, einer ins Unendliche fortschreitenden, immer höhern, freyern, ausgebreiteteren Wirksamkeit fähig wird. Hier liegt der Grund der nothwendigen Idee von der Auferstehung

stehung der Todten, wodurch die Idee von der unendlichen Fortdauer des menschlichen Geistes, oder von der Unsterblichkeit der Seele absolut bedingt ist, so, daß diese ohne jene gar nicht gedacht werden kann. Der Geist ist nothwendig in seiner ganzen unendlichen Existenz an Organisation gebunden, ohne die er gar nicht wirken kann; und ohne Wirken ist der Geist nichts. Die Zerstörbarkeit der Organisation muß also so gedacht werden, daß aus dem Grabe derselben immer eine neue, veredelte Organisation hervorgehe. Eine solche Verjüngung der Organisation ist kein bloßer Wunsch der Freyheit, sondern ein absolut nothwendiges Resultat, das aus ihrem Wesen hervorgeht. Sie ist daher so gewiß, als die Freyheit selbst. — Aber wie ist dieß möglich?

§. 132.

Es ist nichts da, als Freyheit und Natur. Also mußte es entweder durch jene, oder durch diese möglich seyn. Aber es ist nicht möglich durch die Freyheit. Denn diese vermag nichts über das Wesen der Organisation, das bloße Natur ist; das Wesen der Natur bestehet aber in einem absoluten Widerstand, den die Freyheit nie aufheben kann.

Die Organisation zerfällt also in Staub, ohne daß es die Freyheit hindern kann, ob sie gleich alle mögliche Kraft aufbietet, die Organisation nicht nur in ihrer vollen Kraft immer zu erhalten, sondern dieselbe auch zu verstärken. So wie sie sich aber bewußt ist, daß sie die Organisation nicht erhalten kann, sondern in dieser Rücksicht schlechthin an die Naturnothwendigkeit gefeßelt ist, so kann sie auch dieselbe, wenn sie zerstöret ist, nicht wieder aus dem Grabe zu neuem Leben hervorrufen. Sie würde dieses, wenn es durch die Kraft der Freyheit möglich wäre, nur vermittelst der gänzlich zerstörten, und für die Freyheit absolut unbrauchbar gewordenen Organisation, also vermittelst eines Etwas, das gar nicht mehr ist, können, welches sich widerspricht. Dann würde sie, wenn sie das Letztere könnte, auch das Erstere können; sie würde die Zerrüttung der Organisation (den Tod) nothwendig verhindern. Es bleibt also nichts übrig, als die bloße Natur, der die Kraft zugeschrieben werden müßte, nach den Zwecken der Freyheit eine veredelte Organisation, so oft sie zerstöret wäre, wieder hervorzubringen. Aber auch dieß kann nicht gedacht werden.

§. 133.

§. 133.

Sollte die Natur nach den Zwecken der Freyheit die Organisation wieder herstellen können, so müßte sie Bewußtseyn haben, und folglich selbst frey seyn. Sie müßte Natur, und zugleich nicht Natur seyn, welches sich widerspricht. So gewiß die Freyheit weiß, daß sie ist, weiß sie auch, daß die Sinnenwelt außer ihr (die bloße Natur) das absolute Gegentheil von Freyheit ist. Die bloße Natur kann nicht für die Zwecke der Freyheit wirken, weil sie nicht selbst (mit Bewußtseyn) wirken kann, und daher ihr Wirken ein bloßes Nichtwirken, ein passives Widerstehen gegen ein freyes Wirken ist. Die Natur kann sich nicht selbst bestimmen, sondern ist nothwendig immer bestimmt. Also in der Natur, als solcher, kann das schlechthin übersinnliche Princip nicht liegen, das die Freyheit absolut postulirt, um sich behaupten zu können, um sich nicht durch einen nothwendigen Widerspruch selbst zu vernichten, — das Princip, das gleichsam als die executive Gewalt alles dessen angesehen werden muß, was die individuelle Freyheit ihrem Wesen nach fodert und bestimmt. Die individuelle Freyheit ist bloß eine gesetzgebende Gewalt;

sie bestimmt bloß, was absolut seyn soll; aber sie kann dasselbe, nach der ganzen Foderung, von welcher sie doch nicht das geringste erlassen kann, ohne sich selbst aufzuheben — nicht realisiren. Sie zeigt sich nur absolut in ihrem idealen Handeln (im Vorstellen und Wollen), keinesweges aber in ihrem objectiven Wirken, in der Ausführung dessen, was sie gemäß einer absoluten Idee, nach welcher sich ihr Vorstellen und Wollen richtet, bestimmt hat.

§. 134.

Das absolut übersinnliche Princip, als executive Gewalt alles dessen, was die sich selbst erkennende Freyheit als bloße gesetzgebende Gewalt absolut bestimmt hat, liegt also weder in dem Ich, als durch die Natur beschränkter Freyheit, noch in dem Nicht-Ich, als durch die Freyheit beschränkter Natur. Die Freyheit kann sich schlechterdings nicht anders denken, als beschränkt durch die Natur; und die Natur nicht anders, als beschränkt durch die Freyheit. Der absolute Zustand also, den die Freyheit fodert, ist weder durch die Freyheit, noch durch die Natur möglich. Wäre entweder die erste, oder die zweyte so beschaffen, daß Eines von beyden

den als die executive Gewalt der Selbstbestimmung der Freyheit gedacht werden könnte, so wäre dasselbe das schlechthin Uebersinnliche, das absolut gefodert wird, und brauchte es nicht weiter außer der beschränkten Freyheit, und der beschränkten Natur (dem Ich und Nicht-Ich) zu suchen. Aber keines von beyden ist denkbar, als das absolut übersinnliche Princip, wie bisher gezeigt worden ist.

§. 135.

Dieses absolut übersinnliche Princip müßte also gedacht werden als absolute Freyheit in der Wirklichkeit; nicht bloß in dem idealen, sondern in dem objectiven Wirken; als Freyheit, der gar nichts entgegengesetzt ist, sondern die mit absoluter Macht, nach den Zwecken der Freyheit, alles, auch real und objectiv gedacht, bestimmt; als Freyheit, die keiner Organisation bedarf, um zu wirken, auch keiner Natur, um auf dieselbe zu wirken, sondern von der die Organisation, und die ganze Natur schlechthin abhängt, so, daß sie beyde derselben als ein Seyn entgegengesetzt sind, so, wie es in Rücksicht auf das Ich der Fall ist, sondern als ein bloßes Product ihrer Schöpferkraft angesehen wer-

den

den müssen. Also eine Freyheit, die über das Ich, und Nicht : Ich unendlich erhaben ist. Das Ich ist nur insofern absolut, als es die ihm wesentlichen Schranken, aus denen es nie treten kann, selbst bestimmen, oder sich derselben bewußt werden kann; das Nicht : Ich ist es nur insofern, als durch das Ich sein Wesen, das im passiven Widerstande bestehet, nicht aufgehoben werden, und dadurch das Ich sich nicht vollkommen frey machen kann. Das Ich strebt daher nur immer ganz frey zu werden; kann aber diesen Zweck nie erreichen, ohne sich selbst zu vernichten. Denn sobald dem Ich nichts mehr entgegen gesetzt wäre, würde das Bewußtseyn, und mit diesem die Freyheit, als der wesentliche Charakter der Ichheit, aufhören. Soll das Bewußtseyn, soll die Freyheit fortdauern, so muß auch der Widerstand, als das Wesen der bloßen Natur, fortdauern, so, daß das Ich nichts über denselben, als solchen, vermag.

§. 136.

Das schlechthin übersinnliche Princip, das der ganzen Natur, als solcher, zum Grunde gelegt werden muß, ist weder dem Ich gleich, noch demselben entgegengesetzt. Wäre es ihm gleich, so

wäre

wäre es selbst ein Ich; aber dieses, wenn es auch noch so vollkommen gedacht wird, ist viel zu schwach, den höchsten Zweck der Vernunft in einem bis ins Unendliche immer höheren Grade zu realisiren; es ist viel zu schwach, sich, und andere ähnliche Vernunftwesen gegen die fürchterliche Macht der Natur, die in diesem Falle immer absolut, und dem Ich entgegengesetzt bleibt, zu schützen; es ist viel zu schwach, seine Organisation, an die jedes Ich gebunden ist, und ohne die es gar nicht wirken kann, vor jeder Zerrüttung sicher zu stellen, oder, wenn sie zerrüttet worden ist, in einer höheren Vollkommenheit aus den Schatten des Todes wieder zu einem neuen Leben zu erwecken. Es ist viel zu schwach, aus der Welt das fatale Glück, das mit der Freyheit schlechterdings unverträglich ist, zu verbannen, und alle Begebenheiten bloß nach dem ewigen, unwandelbaren Gesetze der Freyheit, oder dessen, was schlechthin seyn soll, zu bestimmen, und Tugend und Laster in ein Verhältniß zu versetzen, das nach der absoluten Foderung der Vernunft für beyde einzig möglich und angemessen ist. Es ist viel zu schwach, die ganze Natur sich zu unterwerfen, und mit unumschränkter Gewalt über dieselbe zu herrschen, so, daß ihm nichts

mehr entgegengesetzt wäre. Denn da das Ich immer an Organisation gebunden ist, so wirkt es nur mit Naturkraft auf die ganze Natur. Es kommt ihm aber nur so viel Naturkraft zu, als die Organisation, die ihm zugetheilt ist, derselben fähig ist. Das Quantum der Naturkraft also, das dem Ich vermittelst der Organisation zukommt, ist gegen das Quantum der Kraft der gesammten Natur, wie ein kleiner kaum bemerkbarer Punct gegen den unermeßlichen Raum, den ein unendlicher Zirkel beschließt. Dieser unendlich kleine Theil der Naturkraft muß also der ungeheuern Masse der Naturkraft des Universums nothwendig unterliegen; das Ich muß sich folglich selbst aufgeben, und sein Wesen zerstören, wenn es sich und der gesammten Natur ein Ich, das, wenn es auch noch so vollkommen gedacht wird, doch unendlich schwach bleibt, zum Grunde legen wollte. Die Foderung des Ich in Absicht auf die Behauptung seines Wesens, und seiner Bestimmung könnte nur befriedigt werden in der Idee eines wirklichen absoluten Ich, welche Idee aber für die theoretische Vernunft ein wahrer Widerspruch ist. Denn in dem Momente, als das Ich in der Wirklichkeit absolut würde, müßte es aufhören, Ich zu seyn.

Denn

Denn ohne Bewußtseyn ist das Ich gar nicht denkbar. Das Bewußtseyn überhaupt hängt aber vom Selbstbewußtseyn, dieses von dem Bewußtseyn von freyer Thätigkeit, und dieses endlich von dem Bewußtseyn eines absoluten, nie aufzuhebenden Widerstandes ab.

§. 137.

Daraus erhellet, daß das schlechthin übersinnliche Princip, das der ganzen Natur, als solcher, zum Grund gelegt werden muß, dem Ich schlechterdings nicht gleich seyn könne. Aber eben so wenig kann es ihm entgegengesetzt seyn. Was dem Ich entgegengesetzt ist, kann nichts anders seyn, als die vernunftlose Natur. Denn das Ich kann sich nur als ein freyes Wirken, und das, was es nicht ist, was es von sich unterscheidet, als ein Nichtwirken, als ein bloßes Bestehen, das als solches dem freyen Wirken widerstehet, bestimmen. Wäre das übersinnliche Princip dem Ich entgegengesetzt, so könnte es daher nichts anders seyn, als die vernunftlose Natur selbst — ein todter Körper von unendlicher Ausdehnung. Aber wie könnte bey dieser Vorstellung das Ich sein Wesen behaupten? Es wäre diesem Ungeheuer schlechthin unterworfen.

Bloß ein Product desselben müßte es früh oder spät in ihm wieder das Grab der ewigen Vernichtung finden. Einen solchen Gott müßte es im höchsten Grade verachten, und als seinen größten Feind, als einen sinnlosen Tyrannen fürchten und verabscheuen. Ja es müßte sich selbst wegen seiner unedlen Abkunft und niedrigen Bestimmung verachten. Der Gedanke eines blinden Ungefährs, dem es seinen Ursprung zu verdanken, und dem es sein ganzes Loos für die Zukunft, seine fernere Bestimmung überlassen müßte, würde nothwendig alles Gefühl der Größe und Würde, die dem Vernunftwesen, als solchem, eigen ist, ersticken, und es zur Klasse der bloßen Thiere herabwürdigen. Nur roher Sinnengenuß, den der gegenwärtige Augenblick darböte, und den er auf Kosten aller übrigen Wesen seines Gleichen suchen würde, könnte seine Bestimmung seyn. Sich zu erhalten, so lange, als es möglich ist, und sein spannenlanges Daseyn mit dem größten Maaße sinnlicher Lüste auszufüllen, würde einzig sein Bestreben seyn. Jeder künftige Augenblick wäre für den Menschen ungewiß; er müßte also den gegenwärtigen so gut benutzen, als er nur könnte. Die Begriffe von Recht und Unrecht, die ihn allein in Schranken

halten

halten könnten, wären in diesem Falle eine Schimäre, und könnten daher gar keinen Einfluß auf seinen Willen haben. Und da jeder Mensch so denken müßte, so würde einer den andern, gleich den wilden Thieren, die in einem ewigen Kriege mit einander leben, aufreiben. Ja, die Menschen würden noch weit schlimmer gegen einander seyn, als die grausamsten Thiere selbst, weil jenen der Verstand zu Gebothe stünde, der diesen manngelt. Der Mensch müßte daher jeden andern weit mehr hassen, und fliehen, als das stärkste, blutdürstigste, und zugleich arglistigste Thier. Und wenn er die Menschen flöhe, so würde er der vernunftlosen Natur, gegen welche sich die Menschen nur in Verbindung einigermaßen schützen können, also entweder den wilden Thieren, oder den furchtbaren Kräften der leblosen Elemente zur Beute werden. Und wie würde ihn der Gedanke seines ungewissen Looses nach dem Tode quälen? Denn es ist noch etwas anderes denkbar, als bloße Vernichtung, die in Bewußtseynlosigkeit bestehen würde. So wie die blinde Natur hier mit einer gewissen Organisation Bewußtseyn verbunden hat, ohne daß sich davon der geringste Grund angeben ließe, so könnte sie nach einer ähnlichen Laune aus der zer-

störten Organisation eine neue bilden, und derselben Bewußtseyn geben — aber vielleicht ein schreckliches Bewußtseyn, das eine wahre Hölle wäre, das aus lauter Empfindungen von unaussprechlichen Qualen zusammengesetzt wäre. Neker in seinem schönen Buche: Religiöse Empfindungen, hat einen ähnlichen Gedanken. Ich habe dieses Buch nicht zur Hand; kann also seine eignen Worte nicht hieher setzen; aber dem wesentlichen Innhalte nach ist sein Gedanke folgender. Was hindert es, sagt er, daß die Natur, die durchaus nach dem Begriffe eines blinden Ungefährs verfährt, die auf eine unbegreifliche Art auf dieser Erde der Materie (einer gewissen Organisation) Bewußtseyn gab, und dieses Bewußtseyn theils mit angenehmen, theils unangenehmen Empfindungen versetzte, nicht auch nach dem Tode aus der zerstörten Organisation eine neue schaffen, und sie zu einen Bewußtseyn verdammen könnte, das aus den schrecklichsten Empfindungen bestünde? Was hindert es, daß ich, dem nun bey machen unvermeidlichen Leiden dennoch unzählige Quellen der Freude strömen, in einen Zustand versetzt werde, der größten Theils aus unnennbaren Qualen bestehet; daß ich z. B. in eine ungeheuere Feuermasse hin-

hingeschleudert werde, der meine Organisation wi-
derstehet, so, daß die qualvolle Empfindung immer
bleibt? Die Erfahrung zeigt uns ja Körper, die
dem Feuer widerstehen. Man gebe einem solchen
Körper Empfindung, und versetze ihn in die Mitte
des schrecklichsten Elements, und man hat alsdann
einen Begriff von dem Zustande eines solchen Ich.
Dieser qualvolle Zustand des Ich nach dem Tode
ist in unserer Voraussetzung eben so möglich, als
sein jetziger, wo das Angenehme offenbar das
Uebergewicht über das Unangenehme hat. Erreicht
der Schmerz einen zu hohen Grad, so tritt nach
dem Verhältniß seiner jetzigen Organisation entwe-
der Betäubung und gänzliche Bewußtseynlosig-
keit, oder Tod ein. In beyden Fällen vernichtet
sich der Schmerz selbst. Aber es läßt sich eine Or-
ganisation denken, die auch den heftigsten Schmer-
zen widersteht, so, daß weder Bewußtseynlosigkeit,
noch Tod erfolgt.

§. 133.

Zu so schrecklichen Resultaten führt noth-
wendig der Dogmatismus, der nichts höhers,
als ein Seyn kennt, und daher auch die
Freyheit (das bloße Handeln) dem Seyn un-

terwirft. Nach dem Dogmatismus kann also auch das übersinnliche Princip, das der ganzen Natur zum Grunde gelegt werden muß (die Gottheit), nichts anders seyn, als ein bloßes Seyn, aus dem erst ein Handeln hervorgeht, das durchaus bestimmt seyn muß, und sich schlechterdings nicht selbst bestimmen kann. Und wenn man auch dieses letztere noch als möglich denken wollte, ob es gleich schlechthin unmöglich ist, so erhielte man dadurch weiter nichts, als den Gott des Spinoza, ein ungeheueres Ich, dessen Wesen in Gedanken der individuellen Ich, und in der Ausdehnung der einzelnen Körper bestünde. Zu einer so abentheuerlichen Idee der Gottheit, die für die nothwendigen Zwecke der Vernunft gar nichts hilft, und daher als eine bloße Erdichtung angesehen werden muß, führt nothwendig der Dogmatismus in seiner vollen Consequenz. Er kennt ursprünglich nichts, als Substanz, die absolut seyn muß, wovon folglich die Substanzen in der Erfahrung, die denkenden, und körperlichen Substanzen, weil sie beschränkt sind, nur Accidenzen seyn können. Aber so geht die Freyheit der individuellen Ich ganz verlohren. Denn sie sind nur die Modificationen des Handelns der absoluten Substanz, so

wie

wie unsere Gedanken nur als Producte und Modificationen des Handelns unseres Ich gedacht werden können. Aber auch in der vorgeblichen absoluten Substanz ist keine Freyheit denkbar. Denn wenn man auch zugeben wollte, daß die Freyheit, die als ein bloßes Handeln gedacht werden muß, aus dem Seyn hervorgienge, daß also die Freyheit durch irgend etwas ausser ihr begründet werden könnte, wie in jenem Systeme behauptet werden muß, so erhielten wir doch nichts weiteres, als eine durch das Seyn beschränkte Freyheit, die über dasselbe, seinem wesentlichen Charakter nach, als bloßer Widerstand gedacht, nicht das geringste vermag. Wir stehen hier auf demselben Puncte, auf dem wir stehen, wenn wir weiter nichts annehmen, als unser Ich, und, was demselben entgegengesetzt ist, die sinnlose Natur. Aber eben darum weil sich das Ich nicht wider das bloße Seyn, oder die bloße Natur behaupten, und sich doch schlechterdings nicht aufgeben kann, werden wir genöthigt, aus dem Ich, und der vernunftlosen Natur herauszutreten, und auf einem ganz fremden Gebiete ein Princip aufzusuchen, das nicht bloß dem Grade, wie bey Spinoza, sondern dem Wesen nach, über das Ich, und Nicht-Ich, so fern sie beschränkt

sind, unendlich erhaben ist. Könnte sich das Ich, als solches, behaupten, so bliebe es bey sich selbst stehen, und hätte nicht nöthig, ein höheres Prin: cip aufzusuchen. Aber so gewiß das Ich weiß, daß es ist, weiß es auch, daß es sich (seine Frey: heit, worinn sein Wesen besteht, sein idealles Handeln, das durch das wirkliche Handeln, und Seyn immer beschränkt wird) durch sich selbst nicht behaupten könne, als vermittelst der Idee einer absoluten Freyheit in der Wirklich: keit, eines zwar intelligenten, aber doch durch kein Seyn beschränkten, wirklichen Handelns — eines schlechthin übersinnlichen, realen Princips, der Gottheit. Diese Idee ist mit dem Bewußt: seyn der Ichheit absolut verbunden; daher kann es auch keinen Menschen, als solchen, geben, der die Idee eines schlechthin übersinnlichen Princips, welches die Grundlage aller religiösen Ueberzeugung ist, nicht hätte, das ist, der nicht an Gott glaubte. Der Grund dieser Behauptung liegt in der Natur der Ichheit. Das Ich kann sich schlechterdings nicht aufgeben, das heißt, sich als Nichtfreyheit setzen. Es müßte sich aber als solche setzen, wenn es ausser seiner beschränkten Freyheit, die nur in ihrem idealen Wirken, in der Hervorbringung,

und

und Bestimmung des Bewußtseyns absolut ist, nicht eine schlechthin unbeschränkte Freyheit als real setzte, wodurch ganz allein die beschränkte Freyheit sich behaupten, und ihr Wesen, das in dem Streben, absolut zu werden, bestehet, als möglich denken kann. Alle Versuche, welche die Philosophen je machten, und in der Zukunft noch machen können, den Glauben an Gott zu begründen, sind weiter nichts, als den Glauben an die Realität des Ich als eines freyen, selbstständigen Wesens, vor allem Zweifel sicher zu stellen. Die Selbstständigkeit des Ich zu behaupten, und in der Wirklichkeit darzustellen, ist der höchste Zweck, den sich jeder Mensch setzen muß; die Religion ist nur das Mittel dazu. Daher geht die Religion aus Freyheit aus, nicht aber die Freyheit aus der Religion. Wäre ein so ungeheueres Ich möglich, wie sich Spinoza seine absolute Substanz, oder die Gottheit dachte, so müßte dasselbe, eben so, wie jedes andere individuelle Ich, aus sich selbst heraustreten, und, um sich als möglich zu denken, ein schlechthin übersinnliches Princip, das folglich durch gar kein Seyn beschränkt wäre, postuliren; das heißt, die vorgebliche Gottheit bedürfte nothwendig einer Gottheit ausser sich. Das Seyn ist nichts anders,

als die Schranke und Bestimmtheit des bloßen Handelns. Aber der Gott des Spinoza ist nothwendig an ein Seyn gebunden, also ist er auch nothwendig beschränkt. Ein beschränkter Gott ist aber ein Widerspruch. Also ist der Gott des Spinoza kein Gott, sondern ein Wesen, das selbst eines Gottes bedarf.

§. 139.

So wenig das schlechthin übersinnliche Princip dem Nicht: Ich gleich ist, so wenig kann es demselben auf irgend eine Art entgegen gesetzt seyn. Was einem andern entgegen gesetzt ist, muß demselben entweder nur zum Theile (limitirend), oder durchaus, absolut entgegen gesetzt seyn. Im erste Falle ist das Eine von dem Andern nur verschieden; es giebt zwischen beyden noch einen gemeinschaftlichen Punct, wodurch sie verbunden sind, und als Eins betrachtet werden; dieser Punct ist der Begriff eines Etwas. Beyde Entgegengesetzte sind ein Etwas, und hierinn sind sie einander gleich. So sind das Ich und Nicht: Ich entgegengesetzt, die eben darum, weil sie wirklich entgegengesetzt sind, und als Entgegengesetzte zugleich gedacht werden können, ohne daß das Eine durch das Andere aufge-

aufgehoben wird, einander gleich seyn müssen. In diesem Sinne kann das schlechthin übersinnliche Princip dem Nicht : Ich nicht entgegengesetzt seyn. Das dem Nicht : Ich Entgegengesetzte würde in diesem Falle ein bloßes Ich, das nothwendig beschränkt ist, aber kein schlechthin unbeschränktes Princip seyn. Aber es kann ihm auch nicht schlechthin, oder durchaus (contradictorisch) entgegengesetzt seyn, und doch mit demselben, oder dieses mit jenem zugleich bestehen. Denn zwey absolut Entgegengesetzte heben sich gegenseitig auf. So wie das Eine gesetzt wird, muß das Andere als unmöglich gedacht werden. Aber nach der gemeinen Denkart soll das Nicht : Ich (die Sinnenwelt), und das übersinnliche Princip neben einander bestehen; das letztere soll nur als der Grund des ersten gedacht werden. Sind sie einander absolut entgegengesetzt, so kann sich keines vor dem Andern behaupten. Wird das übersinnliche Princip als wirklich gesetzt, so muß die Sinnenwelt, als unmöglich gedacht werden, und umgekehrt. Wie soll also das schlechthin übersinnliche Princip gedacht werden? Es kann gar nicht gedacht werden, wenn es nicht aufgehoben werden soll.

§. 140.

Es ist für uns schlechthin nichts denkbar, als das Ich, und Nicht : Ich. Das absolut über: sinnliche Princip (die absolute Freyheit in der Wirklichkeit) kann keines von beyden seyn, wie bisher ist gezeigt worden; also kann es auch nicht gedacht werden. Das Denken ist nichts anders, als ein Bestimmen eines Etwas durch ein anderes Etwas, welches letztere das Prädicat heißt. Aber das Absolute durch irgend ein Etwas charakteriși: ren, so, daß man in dieses Etwas sein We: sen setzt, heißt es absolut aufheben. — Und wo sollen wir denn das Prädicat hernehmen, das Gott beygelegt werden soll? Gott ist weder ein Ding, noch ein Ich; folglich ist weder im Gebiete des Dinges, noch in dem des Ich etwas anzutref: fen, wodurch er bezeichnet werden könnte. Es bleibt daher als Prädicat für Gott nichts übrig, als Gott selbst. Und so erhalten wir den Satz: Gott ist Gott. Außer diesem Prädicat, daß das Subject selbst ist, ist schlechterdings in Absicht auf Gott keines möglich. Was wir immer von Gott sagen mögen, kann, sofern es wahr seyn, und Gott nicht zum Götzen herabgewürdigt werden soll,

im Grunde nichts anders heißen, als: Gott ist Gott. Das heißt aber Gott nicht denken. Wenn ich z. B. noch keinen Diamanten gesehen habe, und ich frage Jemanden, was ein Diamant sey, dieser aber mir antwortet: Ein Diamant ist ein Diamant, so giebt er mir dadurch gar nichts zu denken. Ich weiß nach dieser Aussage von dem Diamanten so wenig, als zuvor. Soll ich etwas bey dem Gesagten denken können, so muß der Diamant mit einem mir bekannten Etwas verglichen, und durch dasselbe als ein Prädicat charakterisirt werden; das heißt, der Diamant muß bestimmt werden. Was entweder nicht bestimmt wird, oder bestimmt werden kann, das kann auch nicht gedacht werden. Gott kann aber schlechterdings nicht bestimmt werden; also kann er auch nicht gedacht werden; es ist daher kein Begriff von ihm möglich. Sobald er gedacht wird, wird er ein bestimmtes Etwas, und so wird er in Schranken gesetzt und vernichtet. O ihr geistlosen Substanzmänner, die ihr sogleich Atheismus wittert, wenn man Gott, um ihn nicht zum Götzen zu machen, und dadurch zu vernichten, euer Lieblingsprädicat, außer dem ihr gar nichts Höheres kennet, das Prädicat: Substanz abspricht, weil ihm gar kein Prädicat zukommen

kommen kann, und gerade dieses das Verächtlichste ist, das das Ich kennt, — spannet doch euere Denkkraft an, so sehr ihr wollet; bewaffnet euer Geistesauge mit neuen, uns ganz unbekannten Ferngläsern, und zeigt uns in der Körper- und Geisterwelt das sonderbare Etwas, die Substanz, wodurch Gott bezeichnet werden könnte, und wir wollen euch für diese wunderbare Entdeckung danken! So lange ihr aber bloß aus vollem Halse schreyet: Gott ist Substanz, oder er muß Substanz seyn; wer dieß nicht annimmt, der ist ein Gotteslängner; oder mit andern Worten: Gott ist ein Etwas (welches nichts anders heißen kann, als: Gott ist entweder ein bloßes Ding, oder ein Ich, eine beschränkte Vernunft, weil es außer diesen beyden Arten von Etwas keine dritte Art geben kann, und durch die Begriffe von Ding und Ich die ganze Sphäre alles dessen, was als ein Etwas gedacht werden kann, ausgemessen ist) so wird jeder, der Gott im Geiste, und in der Wahrheit verehret, und auf ihn schlechterdings keine Schranke übergetragen wissen will, euch als elende Schwärmer bedauern, die nicht wissen, was sie reden!

§. 141.

§. 241.

Das Prädicat Substanz ist selbst für das Ich zu erniedrigend, als daß es ihm ursprünglich, oder seinem wesentlichen Charakter nach, beygelegt werden könnte. So wie es ihm in dieser Rücksicht beygelegt würde, würde es nothwendig vernichtet werden. Das Ich ist ursprünglich ein Handeln, kein Bestehen; nur durch das Bewußtseyn eines solchen ursprünglichen Charakters erhebt es sich über alles, was bloß da ist, oder besteht, und unterscheidet sich von demselben. Nur nach dieser Ansicht schreibt es sich eine Würde zu, und spricht dieselbe allem dem ab, was es nicht selbst ist. Aber so, wie sich das Ich denkt, wird es in die Sphäre des Seyns gezogen. Das Handeln erscheinet im Begriff als ein Object, als ein Seyn. Das Ich muß sich aber nothwendig denken; und bloß durch das Denken stimmt es sich zur Substanz herab; es macht sich zu einem Etwas, das es von einem andern Etwas unterscheidet. — Viel weniger kann also das Prädicat Substanz der Gottheit zukommen, die über das nothwendig beschränkte Ich unendlich erhaben ist. Es hat mit dem beschränkten Ich gar nichts gemein; es ist ihm weder gleich,

noch

noch entgegen gesetzt. Also kann auch kein einziges Prädicat des beschränkten Ich auf Gott übertragen werden.

§. 142.

Man glaubt, Gott ganz richtig zu charakterisiren, wenn man ihm das Prädicat Geist beylegt. Aber auch dieses Prädicat setzt Gott in Schranken, und vernichtet sein Wesen. Denn diesen Begriff erhalten wir dadurch, daß wir das Gegentheil von bloßer Materie setzen. Die Materie denken wir uns als etwas, das bloß bestehet, und nur wirkt, wenn es durch etwas anderes getrieben, und bestimmt wird. Die Materie ist für sich todt, und kann sich nicht selbst zum Handeln bestimmen. Daher wurde sie auch von den älteren Philosophen durch eine vis inertiae, durch ein absolutes Unvermögen, selbstthätig zu wirken charakterisirt. Der Geist wird der Materie entgegen gesetzt, und daher wird er nothwendig auch von dem gemeinsten Menschen, wie ich oben gezeigt habe, als ein selbstthatiges Handeln charakterisirt. Ein selbstthätiges Handeln ist eine intelligentes Handeln, oder ein Handeln mit Bewußtseyn. Als solches muß das eine Handeln von dem andern unterschieden werden,

so

so entsteht ein mannigfaltiges Handeln. Der Geist ist also im mannigfaltiges Handeln. Aber es ist kein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit möglich ohne Bewußtseyn von Widerstand, wodurch die Selbstthätigkeit beschränkt wird. Der Geist ist daher ein beschränktes Handeln. Jedes Handeln wird an ein anderes Handeln, dieses wieder an ein anderes angeknüpft, so, daß man, wenn man bis zu dem Ursprunge des Bewußtseyns zurückgehen, und dasselbe erklären will, ein absolut erstes Handeln, als den Grund des bestimmten Bewußtseyns, setzen muß. So entstehet ein successives, stätiges Handeln, das die Zeit selbst nothwendig erschaffet, und da es intelligent ist, sich selbst als die erfüllte, sich selbst anschauende Zeit bestimmen muß. Demnach ist der Geist, insofern er als endlich, oder als ein gewisses Quantum eines mannigfaltigen, selbstthätigen Handelns gedacht wird, eine bestimmte Zeitlinie; insofern er aber als strebend in die Unendlichkeit, als bloßes ideales Handeln gedacht wird, muß er als eine unendliche Zeitlinie, oder als die unendliche Zeit selbst bestimmt werden. Der Begriff Zeit kann von dem Begriffe Geist gar nicht weggedacht werden, wenn der letztere nicht aufgehoben werden soll. Dadurch wird aber derselbe

noth-

nothwendig beschränkt. Da nun Gott nicht beschränkt gedacht werden kann, so widerspricht seinem Wesen auch nothwendig der Begriff Geist. Dieser ist, wenn Gott gedacht, oder beschrieben werden soll, nur insofern sehr schicklich, und brauchbar, als man dadurch von Gott alles Materielle entfernt. Daher hat auch der Stifter des Christenthums für die Menschheit, die eine reinere Religionslehre sehr bedurfte, ein groſses Verdienst, daß er Gott als einen bloßen Geist charakterisirte. In Rücksicht auf den gemeinen Menschensinn, an den sich dieser erhabene Lehrer halten mußte, weil er nicht als Philosoph, sondern als Volkslehrer auftrat, hätte kein passenderer, und edlerer Ausdruck gewählt werden können. Aber die Philosophie erhebt sich über den gemeinen Menschenverstand, und fodert diesen sammt allen ihm eigenen, und auf seinem Gebiete als wahrgeltenden Vorstellungsarten vor das Tribunal der reinen Vernunft, um durch diese bestimmen zu lassen, was an sich wahr ist, was auf ihrem eignen Gebiete, nicht aber auf dem entgegengesetzten Gebiete des bloßen Verstandes, gilt. Auf dem Gebiete der reinen Vernunft aber ist das Prädicat Geist auf Gott gar nicht anwendbar, weil dadurch Gott zum blo-

sen Ich, das wesentlich beschränkt ist, herabgewürdigt wird. Das Prädicat Geist sammt den übrigen, die daraus fließen, ist bloß als ein Nothbehelf unserer Schwäche zu betrachten, wenn Gott gedacht, oder wenn von ihm gesprochen werden soll.

§. 143.

Eben so wenig passen auf Gott die Ausdrücke, Verstand, Wille, Persönlichkeit, am wenigsten aber diejenigen, die sich unmittelbar auf die Sinnlichkeit beziehen, z. B. Zorn, Rache, Foderung von Genugthuung, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit, und jede Art von Empfindung, Neigung, Leidenschaft. Es ist sonderbar, daß gerade diejenigen, die sichs zum Berufe gemacht haben, die Menschen wahre Religion zu lehren, und daher ihr ganzes Leben dem Religionsstudium weihen, und zuerst für sich wahre Religion haben sollten, Gott von der Seite der Sinnlichkeit am liebsten, gewöhnlichsten und nachdrücklichsten charakterisiren, und daher aus ihm einen Götzen machen. Sollte hier nicht eine unedle Triebfeder, die selbst die Vernunft verwirrt, zum Grunde liegen? Und sollte diese nicht versteckte Selbstsucht seyn? Es läßt

sich wenigstens a priori beweisen, und die Erfahrung bestätigt es, daß der Götzendienst dem Pfaffenthume sehr zuträglich ist. Der Pfaffe befindet sich immer am besten, wenn sich die übrige Menschheit recht schlimm befindet. Er ziehet aus den öffentlichen und geheimen Plagen immer die größten Vortheile, die er als Strafen seines ergrimmten Götzens darstellt. Nach dieser Vorstellungsart wird die erschrockene, und durch das Gefühl von Elend gebeugte Menschheit von selbst herbeyströmen, um den allmächtigen Tyrannen durch reichliche Opfer zu versöhnen, die dieser aus Großmuth seinen besoldeten Dienern überläßt. Und wo keine Plagen sichtbar sind, da erschaffet der Pfaffe solche, um sich vermittelst derselben zu mästen. So schuf das Pabstthum aus dem Begriffe einer, auch jenseits des Grabes, immer höher steigenden nothwendigen Perfectibilität des menschlichen Geistes eine Hölle, und machte das Fegefeuer so heiß und flammend, als es einer schwärmerischen Einbildungskraft möglich ist, um sich von den Rechtgläubigen um so theuerer das Löschen bezahlen zu lassen. Wie erquickend und erfrischend waren von jeher für das katholische Pfaffenthum die Flammen des Fegfeuers, wozu die arme Menschheit verdammt wurde,

de, und zwar auf eine unbestimmte Zeit, so, daß man nicht wissen konnte, wann Erlösung zu hoffen wäre. Nur für die war schleunige Erlösung zu erwarten, die dem Pfaffenthume neue, prachtvolle, mit allem Ueberflusse des köstlichsten Futters versehene Mastställe bauten, oder die Krippen derselben recht fleißig und reichlich füllten, damit dasselbe weiter keine Mühe anzuwenden brauchte, als den Mund aufzusperren, um das vorgelegte Futter in behaglicher Ruhe zu verzehren, und dann zu rasten, bis das Bedürfniß des Fraßes wieder erwachte. Nur die konnten auf frühe Erlösung Anspruch machen, die mit dem Schwerde in der Hand Tod, und Verwüstung verbreiteten, die Schwächeren ihres rechtmäßigen Eigenthums beraubten, und dann, wenigstens bey herannahendem Tode, den Raub vor dem Altare niederlegten. Nur die konnten durch die vorzehrenden Flammen des Fegefeuers unversehrt hindurch gehen, die den Ihrigen, mit welchen sie durch die engsten Bande des Blutes verknüpft waren, und die oft in dem größten Elende schmachteten, das rechtmäßige Erbe entzogen, um es dem Pfaffenthume zum Opfer zu bringen, damit es diesem wohlgehen möchte, wenn gleich Vater, Mutter, Bruder, Schwester, oder Kinder

barben mußten. Für solche stund ein Dominicus bereit, der ihre arme, abgeschiedene Seele sogleich mit dem Rosenkranz aus dem Fegefeuer heraus fischte, und in das Elisium übersetzte. Für die war eine Maria so gefällig, daß sie mit dem Skapuliere in der Hand immer in das Fegefeuer hinabguckte, um diejenigen, die von dem Pfaffenthum mit dem Charakter der Begnadigung bezeichnet waren, mit jener heiligen Zauberangel sogleich auf das Land der Seeligen heraufzuziehen, und da niederzulegen. — Scheinheiliger Gewissenstyrann! lange hast du dein verabscheuungswürdiges Spiel mit der armen, getäuschten Menschheit getrieben. Aber zittere! Die Vernunft ist erwachet, zu deinem gewissen Verderben erwachet. Vergebens trotzest du auf deine noch immer furchtbare, selbst über die Macht der Mächtigsten auf Erden erhabene Macht. Die Vernunft ist ungleich stärker, als du, stärker als das ganze, ungeheuere Reich der Finsterniß, und Unvernunft. Gegen ihre Waffen können die deinigen, seyen sie auch aus dem Arsenal der Hölle selbst genommen, nicht ferner bestehen. Die Zeit kommt, ja sie ist schon da, wo der Thron deines allmächtigen Despoten einstürzt, dessen willkürliche, die Freyheit vernichtende Befehle,

fehle, deſſen Verheiſſungen, und Drohungen, um die Menſchen zur Verläugnung ihrer Würde zu ſtimmen, du bisher verkündigteſt; die Zeit iſt da, wo die einzig wahre Religion aus der Finſterniß an das Licht tritt, und die ſchauervolle Nacht des Aberglaubens und Unglaubens für immer verbannet. Dieſe Zeit iſt für dich der jüngſte Tag.

§. 144.

Der Gottheit können nur darum nicht die Prädicate Geiſt, und was von demſelben abhängt, als Verſtand, Wille, Perſönlichkeit, am wenigſten aber irgend etwas, das ſich unmittelbar auf Sinnlichkeit beziehet, in eigentlichem Sinne *) beygelegt werden, weil wir durch Zuſammenſetzung dieſer Prädicate weiter nichts als ein ſchwaches, beſchränktes, und einer Gottheit ſchlechthin bedürftiges

*) Daraus folgt aber keinesweges, daß die Prädicat, Geiſt, Verſtand, Wille u. d. Gott nicht beygelegt werden können, wenn von Gott auſſer dem Gebiete der Philoſophie die Rede iſt. Der Volkslehrer muß ſich dieſer Ausdrücke bedienen. Die Frage iſt nur: Ob Gott das an ſich iſt, was der gemeine Menſchenſinn von ihm ausſagt.

Ich erhielten. Eine solche Gottheit bedürfte einer neuen Gottheit, und diese, wenn sie wieder auf eine ähnliche Art charakterisirt würde, wieder einer neuen, und so bis ins Unendliche. Es würde in diesem Falle für das absolute Postulat der Vernunft in Rücksicht auf das schlechthin übersinnliche Princip, das so gewiß seyn soll, als das Ich, gar nichts gewonnen; wir kämen immer wieder auf gerade so einen Punct, als der war, von dem wir ausgiengen, und der uns nicht befriedigen konnte. Wir könnten nie aus den Schranken der Ichheit treten; jede noch so erhabene Gottheit, die durch bloßes Denken erreichbar wäre, wäre weiter nichts, als ein Ich. Daher konnte auch das Heidenthum bey seiner ungeheuern, und immer wachsenden Zahl von Göttern nie zu Ende kommen. Der Fehler lag bloß darinn, daß man glaubte, das schlechthin Uebersinnliche denken, und durch das Denken bestimmen zu können. Die theoretische Vernunft handelte nach diesem Gesichtspunct ganz consequent, daß sie die Anzahl der Gottheiten ins Unendliche vermehrte, ob sie gleich dabey immer unbefriedigt blieb. Denn auch in der theoretischen Vernunft (dem Verstande) zeigt sich die rein praktische wirksam; jene ist eigentlich nur die versinnlichte Ansicht

der

leßteren; an ſich iſt die theoretiſche, und rein praktiſche eine und dieſelbe Vernunft. Die Vernunft könnte gar nicht theoretiſch ſeyn, wenn ſie nicht urſprünglich rein praktiſch (ein bloßes Handeln) wäre. Die Vernunft iſt nothwendig intelligent, oder Bewußtſeyend; ſie macht ſich alſo nothwendig ſelbſt zur theoretiſchen, und ſtimmt ſich, ob ſie gleich nichts, als Handeln iſt, zum Seyn herab, ſo, wie nur die Vernunft überhaupt geſetzt wird, um ſich begreifen zu können. Sie begreift ihr Seyn aus dem Handeln, und ihr Handeln aus dem Seyn. Außer dem Gebiete des Begreifens, (des bloßen Denkens) giebt es für ſie gar kein Seyn; ſondern nichts, als abſolutes Handeln. Das Seyn gilt nur für die theoretiſche Vernunft (für den Verſtand); es gilt nur auf dem Gebiete der Sinnenwelt. Hier iſt es real; auf dem höheren Standpuncte der urſprünglichen Vernunft, inſofern ſie bloß rein praktiſch, oder nichts, als Handeln iſt, iſt es bloße Erſcheinung, ein Widerſchein des Handelns, alſo an ſich nichts, als Handeln. So iſt alles, was auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft eine ins Unendliche gehende, und nie zu vereinigende Mannigfaltigkeit iſt, auf dem höchſten Standpuncte nichts, als abſolute Ein-

heit — ein bloßes Handeln ohne alles Seyn, ein Handeln, das sich immer selbst gleich ist. Das ist der Grund, warum die theoretische Vernunft alles was ist, oder gedacht werden kann, nach der Idee der absoluten Einheit, die durch keine Erfahrung gegeben werden kann, die für die theoretische Vernunft nur da ist, weil sie nach der rein praktischen absolut da seyn soll, die also gar nicht auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft entstehet, zur absoluten Einheit zu verbinden strebt, ob sie gleich einsieht und einsehen muß, daß sie diesen Zweck, der bloß von der rein praktischen Vernunft aufgestellt ist, nie erreichen kann. Genug, es ist für sie das absolute Gebot der praktischen Vernunft da, daß sie bey keiner schon hervorgebrachten Einheit stehen bleiben, sondern dieselbe durch immer höhere Gattungsbegriffe bis ins Unendliche fortsteigern soll, so lange sie auf dem Gebiete des Seyns wandelt — ein Gebot, das sie, so lange sie sich nicht durch ein Wunder *) (denn auf einem natürlichen Wege kann dieß nicht geschehen) bis zur vollen Erkenntniß

*) Dieses Wunder ist ein absoluter Act der Freyheit, der nicht erklärt werden kann.

niß der Vernunft an sich erhoben hat, blind, und, so zu sagen, durch Vernunftinstinkt getrieben, befolgt. Jeder Mensch strebt nothwendig, mehr, oder weniger, das Absolute hervorzubringen, und auf solche Art zu finden. Die Philosophie entstand nicht durch Willkür, durch ein beliebiges Forschen, sondern durch Naturnothwendigkeit der Vernunft; und sie ist auch jetzt nur durch dieselbe möglich. Wer nicht diese Naturnothwendigkeit der Vernunft, absolute Einheit hervorzubringen, und dadurch mit sich selbst vollkommen harmonisch zu werden, recht lebhaft fühlt, der ist für jetzt, so lange dieser Zustand der Lethargie der Vernunft dauert, zur Philosophie schlechthin untauglich, wenn er sich auch noch so viele Mühe geben sollte. Die praktische Vernunft äussert sich in ihm noch zu schwach, als daß er die Verirrungen einsehen sollte, die auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sich durcheinander kreuzen, und aus denen kein Ausweg möglich ist, so lange man sich nicht vermittelst eines recht lebhaften Gefühles der Freyheit bis zum höchsten Standpuncte der rein praktischen Vernunft erhoben hat. Ein solcher Mensch, in dem die praktische Vernunft noch halb schläft, hat zwar Anlage zur Philosophie durch die praktische Vernunft,

aber diese Anlage muß erst lebendiges Organ wer-den; die praktische Vernunft muß ganz erwachen, wenn er Philosoph werden soll.

§. 145.

Das Heidenthum entstand bloß dadurch, daß die praktische Vernunft noch träumte, während daß die theoretische Vernunft sich den Schlaf schon aus den Augen gerieben hatte. Da sie aber die schwachen Einflüsse der praktischen Vernunft auf sich, ihrem Ursprunge nach, verkannte, und die-selben sich selbst zuschrieb, so folgte sie der prakti-schen Vernunft, bloß als einem Naturinstinct, blind, und nicht mit deutlicher Einsicht dessen, was sie an sich ist, einer Einsicht, die nur durch ein ganz freyes, nicht aber nothwendiges Bewußtseyn der absoluten Einheit, die hervorgebracht werden soll, möglich ist. Sie verpflanzte diese Idee, die nur auf dem Gebiete des absoluten Handelns ein-heimisch ist, und nur da fortkommt, auf ihren eignen Boden, auf das Gebiet des bloßen Seyns, und sah sie als ihr Eigenthum, als aus ihrem Schoose entsprungen, an. Sie mochte nun diese zarte Pflanze pflegen, so viel sie wollte, so konnte sie doch, nach ihrem ursprünglichen Charakter,

nicht fortkommen, sondern artete in demselben Momente zu einem gerade entgegengesetzten Gewächse aus, als man sie ihrem eignen Boden entriß. Die absolute Einheit, die nichts, als bloßes Handeln ist, wurde zu einem Seyn. Das Höchste, wozu sich der menschliche Geist nicht vermittelst eines Begriffes von dem, was ist, sondern einer absoluten Idee von dem, was schlechthin seyn soll, erschwingen kann — das schlechthin übersinnliche Princip, die Gottheit, wodurch nur einzig Alles Eins, und Eins Alles werden kann, wurde zu einem bloßen Seyn (einem bloß Denkbaren) herabgewürdiget, und mit lauter Prädicaten, aus dem Magazin der Denkformen genommen, ausgestattet. So erhielt man weiter nichts, als ein beschränktes, denkbares Ich, das heißt, eine Gottheit, die einer neuen Gottheit bedurfte; diese wieder einer neuen, bis ins Unendliche. Die absolute Einheit konnte auf diesem Wege schlechthin nicht gefunden werden. Aus jedem Gotte wuchs, so zu sagen, immer ein neuer, auf die Art, wie es Gewächse giebt, die sich bis ins Unbestimmte aus einer Wurzel vervielfältigen, und mit jeder Reproduction wieder aufs neue ansetzen. Und doch foderte die praktische Vernunft schlechterdings

abso-

absolute Einheit. Die theoretische Vernunft, die die Natur der praktischen, und daher auch die Natur der absoluten Einheit völlig verkannte, bestimmte das Absolute auf ihrem eignen Boden, oder nach den Gesetzen des bloßen Denkens. Das schlechthin Uebersinnliche sollte ein Denkbares seyn. Und dieses konnte nichts anders seyn, als ein absolutes Seyn, dem die Idee der Gottheit selbst unterworfen seyn sollte, — das blinde Ungefähr. Daher war im Heidenthum auch der Gott der Götter diesem Tyrannen Himmels und der Erde, der Götter und der Menschen, eben sowohl unterworfen, als die untergeordneten Gottheiten, und die Menschen von dem Throne an bis zum Bettler. Dieses Ungeheuer bestimmte alles nach bloßer Laune, ohne daß sich davon ein Grund angeben ließ. Daher die Begriffe vom Glück und Unglück, die einzig hier ihren Ursprung haben. Daher eine Menge undurchdringlicher Geheimnisse, welche die besoldeten Diener jenes Ungeheuers, die Pfaffen, der armen Menschheit andrangen, wodurch sie Vernunft, Freyheit und Gewissen in Fesseln schlugen, und für deren Erhaltung, und unverletzbare Heiligkeit sie die Hölle entwaffneten, und ihre Qualen in dem Lande der unglücklichen

Sterb-

Sterblichen zum Schrecken aufstellten. Daher Gebote an die Menschen, zur Richtschnur ihrer Handlungen, an deren Beleuchtung die Vernunft mit ihrer Fackel sich nicht wagen durfte. Daher Opfer ohne Zahl, wodurch jener Wütherig versöhnt werden sollte, und Zeremonien, die eben so unbegreiflich waren, als der, dem sie galten. Konnte das Ungeheuer auf keine Art zu den Wünschen des Menschen gestimmt werden, so blieb für den Unglücklichen der despotische Wille als der einzige Trostgrund übrig. *Sic fata ferunt. Optimum est pati, quod emendare non possis.* Dieß war auch für die Weisesten unter den Heiden die letzte Beruhigung. In diesen Abgrund von Elend stürzte die theoretische Vernunft die Menschheit in dem Heidenthum, und zwar in eben dem Momente, als sie durch Bestimmung des schlechthin Uebersinnlichen den höchsten Zweck der Vernunft — Seligkeit — zu erreichen strebte.

§. 146.

In welch einem göttlichen Lichte erscheint hier der Weise aus Nazareth, der nicht in der Lügenschule des Verstandes, sondern eines reinen, unverfälschten Herzens, so wie es aus dem Schoose

der

der rein praktischen Vernunft kommt, studirt hatte, und den großen, noch in keines Weisen Sinn gekommenen, Gedanken faßte, nicht bloß seine Nation, sondern die ganze Menschheit von dem unüberseh-baren Elende, in welche sie durch Aberglauben, und Sittenverderbniß versunken war, und aus welchem gar keine Rettung möglich zu seyn schien, durch die Verbreitung einer bloß auf den Grund eines reinen Herzens, und daraus hervorgehenden Gewissens gebauten Gottes- und Sittenlehre zu erretten. Vertraut mit den tausendfältigen Blendwerken und Kunstgriffen des Pfaffenthums unter den Juden und Heiden, das mit der Menschheit ein satanisches Spiel trieb, und innigst gerührt durch den höchst traurigen Zustand, in welchen dieselbe durch die Argliſt der Vernunft- und Gewissenstyrannen versunken war, kündigte er diesen einen ewigen Krieg an. Mit ihrer heiligen Mordluſt bekannt, konnte er nichts anders und gewissers verausſehen, als das Loos, das von jeher allen Freunden der dem Pfaffenthum und der Politik verhaßten Wahrheit zu Theil ward, und ihm in einem weit völleren Maaße zu Theil werden mußte, da er alle Wahrheitsfreunde an edlem Enthusiasmus übertraf — Verfolgung, und den

schön-

schönsten Tod, den man sterben kann — den Tod für Wahrheit und Menschenwohl. Aber es war seinem großen, die ganze Menschheit umfassenden Herzen kein Opfer zu schwer, wodurch derselben geholfen werden könnte. Der Martyrertod, auf den ihn sein Weg nothwendig führen mußte, und dessen Schrecken auch die einsichtsvollsten, aber an Energie des Herzens schwachen Menschen zu Verräthern der Wahrheit zu machen pflegen, schreckte ihn sowenig ab, daß er vielmehr in seinen Augen besondere Reize erhielt, weil er mit einem alle Folgen umfassenden Forscherauge voraussah, daß seine Lehre nur vermittelst eines schimpflichen und qualvollen Todes in dem Geiste und Herzen der Menschen Leben erhalten könnte. Weit entfernt aber von der Thorheit der Schwärmer, die den Tod selbst ohne allen Grund aufsuchen, und sich blind in den Tod stürzen aus Eitelkeit und Selbstsucht, um als Märtyrer verehrt zu werden, beschloß Jesus den Tod nur auf dem Wege der Pflicht zu suchen, und seinem erhabenen Beruf, beseligende Wahrheit allgemein geltend zu machen, und durch seinem Tod zum Leben zu erwecken, nicht untreu zu werden. Bloß in dieser Absicht beschloß er, dem Tode nicht zu entfliehen, sondern aus Ach-

tung

lung gegen die Stimme der majestätisch gebieten-
den Pflicht, und aus Liebe für die Menschheit den-
selben freywillig über sich zu nehmen, um dann
vom Reiche der Todten herauf seine mächtige
Stimme, die hier auf Erden fruchtlos zu verhallen,
schien, ertönen zu lassen, aus dem Grabe seine
Lehre in dem Lande der Lebendigen geltend zu
machen, dadurch eine in Thorheit, Lasterhaftigkeit,
und Elend versunkene Welt zu erlösen, und seinen
ewigen Sieg und Triumpf auf den Tod selbst zu
gründen. Daher sprach er auch einst, als er alle
seine Bemühungen beynah ganz fruchtlos sah, voll
tröstlicher Zuversicht: Wenn ich einst von der
Erde erhöhet bin, so werde ich alles
an mich ziehen. Und am Kreuze, als seine
Feinde ein satanisches Hohngelächter, und wildes
Siegesgeschrey über ihn erhoben; als da mit dem
sterbenden Menschenfreunde der ganze große Plan,
den er zur Erlösung der Menschen entworfen hatte,
mit dahin zusterben schien — in eben diesem Mo-
mente rief der vollendete Held mit einer Art von
Entzückung und zuversichtlicher Gewißheit seines
erkämpften Sieges, durch die Welt: Es ist voll-
bracht; es ist vollendet und durchgesetzt das
große Werk der Erleuchtung, Besserung und Be-
glük-

glückung der Welt! — Er hat sich nicht getäuschet, der göttliche Mann, der nun verherrlichte Märtyrer der Wahrheit und Tugend, der seines Gleichen nicht hatte. — Er, der große Menschenkenner, der innigst vertraute Freund des menschlichen Geistes, und Herzens — er sah im Geiste, was im Verlaufe der künftigen Jahrtausende geschehen würde, und das galt ihm so viel, als wenn es schon gegenwärtig gewesen wäre. Seine Lehre hat in vieler Rücksicht über die Welt gesieget, und würde noch weit mehr gesieget haben, wenn eine verderbliche und geistlose Philosophie sie nicht wieder großen Theils zum Heiden- und Judenthum herabgewürdigt hätte. Der herrlichste, der schönste Sieg stehet ihr noch bevor durch eine Philosophie, die aus derselben Quelle, wie sie, fließt, nämlich aus einer durchaus reinen moralischen Gesinnung, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort als bloß gegeben erscheint, hier zu ihrem letzten Grunde zurück geführt wird. Dort ist sie ursprünglich absolutes Gefühl, und dann erst Kenntniß; hier gehet sie geweckt durch das Gefühl, an der Hand der absoluten Freyheit bis zum Ursprunge dieses Gefühles zurück, und wird auf solche Art erst Kenntniß, und dann aus dieser hervorgehendes, von der Frey-

heit abhängendes Gefühl. Und da die sich selbst in ihrem ursprünglichen Charakter erkennende Freyheit zuletzt als absolutes Gefühl bestimmen muß, so wird hier das moralische Gefühl mit vollkommener Einsicht absolut, da es zuvor ohne Selbsterkenntniß, und insofern blind, und instinktartig wirkte. Nur moralische Gesinnung konnte den Stifter der Religion der Freyheit leiten, und ihm gleichsam die beseligenden Lehren inspiriren, die aus seinem Herzen in seinen Geist überströmten, und sich von da aus seinem Mund ergossen. Eben so konnte in dem Stifter der Philosophie der Freyheit die erste Idee dazu nur vermittelst eines durch die Fülle moralischer Gesinnung durchaus veredelten Herzens entstehen. Nur ein vorzüglich moralisch guter Mensch konnte eine solche Philosophie erfinden. Denn sie läßt sich anfangs nicht studiren, sondern nur fühlen. Ihre Resultate liegen nicht in der theoretischen Vernunft, wenn diese auch noch so vollkommen ausgebildet ist, sondern in einem reinen Herzen, das sich in einem eben so guten, unverdorbenen Verstande abspiegelt, und von ihm zum Theile aufgefaßt wird. Die heilige Flamme eines lebhaften moralischen Gefühles erleuchtet erst den Verstand, der an sich im Finstern

sitzt,

sitzt, und blind ist; er sieht nur so viel, und nur das, was ihm durch jenes Licht vorgehalten und sichtbar wird. Das moralische Gefühl ist in der That das Licht der Welt; ohne dasselbe ist für uns gar nichts. Im Bewußtseyn der Fülle dieses Lichtes konnte daher der liebenswürdige Weise aus Nazareth, der in seiner Lage über das moralische Gefühl nicht hinausgehen konnte, mit Rechte von sich sagen: Ich bin das Licht der Welt. Aus eben dem Grunde sagte er auch zu seinen Jüngern: Ihr seyd das Licht der Welt; und: Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Handlungen sehen, und den Vater im Himmel preisen. —

§. 147.

Ist der Verstand ausgebildet genug, daß er nach dem Grunde des moralischen Gefühles fragen kann, so dringt er bey einem lebhafteren und deutlichern Bewußtseyn desselben bis zur letzten und geheimsten Werkstätte, wo es erzeugt wird, vor. Der Verstand, belebt und erleuchtet durch einen edlen Enthusiasmus des Herzens, faßt dieses Ge-

fühl schärfer ins Auge, und bemerkt an demselben Eigenschaften, die über alles Seyn, als das einzig mögliche Gebiet des Verstandes, erhaben, auf einen Charakter des Geistes hinweisen, der nichts, als Handeln, nichts, als absolute Freyheit ist. In dem Momente, als der Verstand auf dieses reine, von allem Seyn, von allem bestimmten Gefühle, selbst von dem moralischen, unabhängiges Handeln reflectirt, erhebt er sich über sich selbst sowohl, als über das Herz, als den Sitz aller Gefühle, und wird reine Vernunft. Die reine Vernunft findet sich in ihrer Selbstanschauung absolut frey; und in diesem Bewußtseyn der absoluten Freyheit, verbunden mit dem entgegengesetzten Bewußtseyn der Naturnothwendigkeit, findet sie den Grund des moralischen Gefühles und des Gewissens, welches beyde auf dem Standpuncte des bloßen natürlichen Verstandesgebrauches absolut zu seyn scheint, aber in der That von der absoluten Freyheit abhängt, die erst in der Selbstanschauung zum Gefühle der eignen Würde und Erhabenheit über alles, was nicht Freyheit ist, wird. Die Freyheit erhebt sich nothwendig in der Selbstanschauung über sich selbst, insofern sie sich als Princip der Anschauung von dem Product derselben, welches das moralische Gefühl

ist,

ist, unterscheidet *). Wenn der Tugendfreund einen schweren Sieg über sein eignes Herz erfochten hat, so scheint ihm sein fühlendes Ich gleichsam unter den Füssen des ganz freyen, und über jede Art des Gefühls erhabenen Ich zu liegen. Und daraus entsteht ein Gefühl, das unaussprechlich beseligend ist, und einen Himmel im Herzen schaffet. Also selbst über das moralische Gefühl ist die Freyheit erhaben. Dieser Erhabenheit, die wahrhaft göttlich ist, ist sich die Freyheit nicht nur durch sich selbst, sondern auch durch die Erfahrung bewußt. Der rechtschaffene, für Tugend und Wahrheit entflammte Mensch kommt nicht selten durch die stille Betrachtung seiner eignen Würde, der über sich selbst errungenen Siege, seiner hohen Bestimmung in einen Zustand von Empfindungen, der, wie ich schon gesagt habe, ganz himmlisch ist, und über

*) So wie sich aber das Ich als Subject = Object setzen muß, so bestimmt es auch auf dem höchsten Standpuncte absolute Freyheit, und moralisches Gefühl Gewissen — als Eins, als absolutes Gefühl. Nur auf dem niederen Standpuncte ist es von absoluter Freyheit, als ihr Product getrennt. Und davon ist hier die Rede.

den ihm nichts mehr zu wünschen übrig zu seyn scheint, wenn er sich in demselben erhalten könnte. Hier in dem Himmel seines Herzens kann er die ganze Welt, und alles, was sie nur an Genusses-arten Zaubervolles hat, vergessen. Ermüdet von der beschwerlichen Pilgerreise, und dem harten Kampfe gegen die Reize des Lasters, den er bisher zu bestehen hatte, und gesättigt mit Eckel gegen alle Sinnenfreuden — möchte er für immer ausruhen von seinen Mühseligkeiten. Wenigstens sucht er sich in dem Schoose dieses himmlischen Selbstgenusses so lange zu erhalten, als möglich ist. Aber mitten in diesem überirdischen Wonnegenuß ertönet die ihm über alles heilig Stimme der Pflicht in seinen Ohren, und ruft ihn zu einem äusserst beschwerlichen und verdrüßigen Geschäfte; vielleicht gar zu einem Geschäfte, das ihn der härtesten Verfolgung der Freunde der Finsterniß, und dem martervollesten Tode preis giebt. Was thut hier der Rechtschaffene? Bleibt er in dem beseligenden Schoose des moralischen Gefühles, das in der Selbstbeschauung für ihn zum Himmel wird, ruhig sitzen? Nein, er erhebt sich durch absolute Freyheit über die höchste Stufe des moralischen Gefühles, und stürzt sich durch diese Selbsterhe-

bung

bung von dem Himmel desselben in die Hölle der Pflicht.

§. 148.

Man betrachte Jesum im Kreise seiner Jünger am letzten Abendmahle. Welche beseligenden Gefühle der Freundschaft, der Liebe, des allgemeinen Wohlwollens, des Eifers für Tugend und Wahrheit, der eignen Würde, und einer ihm ganz eignen Geistesharmonie verbreiteten sich da über seine ganze Seele! Wie schien nicht sein Zustand immer himmlischer zu werden, je weiter er in seiner herzlichen, durch die erhabenste Simplicität bezeichneten Abschiedsrede fortschritt? Wie schien er gleichsam voll himmlischer Entzückung an dem Busen seiner theuern, einfältigen und liebevollen Freunde zu hängen, ohne sich davon losreißen zu können? — Aber mitten in diesem unaussprechlichen Selbstgenusse des moralischen Gefühles ruft ihn die Pflicht — zu Höllenmartern, die er übernehmen soll, und die er genau kennet. Er folgt ihrem Rufe, indem er mit erhabenen Ernst spricht: „Der Fürst dieser „Welt kommt; aber er soll nicht über mich siegen. „Die ganze Welt soll es wissen, daß ich den Vater „liebe, und thue, wie er mir befiehlt. Auf also!

„Laßt uns von hinnen gehen.“ Entschlossen gehet er dem schrecklichsten, und schimpflichsten Tode entgegen, und stirbt, wie nur ein Gottessohn, ein himmlischer Mensch sterben kann. Selbst der heidnische Hauptmann, der die Execution der Kreuzigung vorgenommen hatte, fühlte sich durch alles, was er gesehen, und gehört hatte, gedrungen, auszurufen: „Wahrlich! dieser war Gottes-Sohn!“

§. 149.

So wie sich der Mensch nur durch absolute Freyheit über das moralische Gefühl erheben kann, um der Stimme der Pflicht zu gehorchen; so kann er auch nur dadurch derselben treulos werden, daß er sich über das moralische Gefühl mit absoluter Kraft erhebt. Das Gefühl ist nur ein Zustand der Ruhe; aus diesem muß man sich selbstthätig losreißen, wenn man für, oder wider die Pflicht handeln will. Wäre der letzte Grund unserer Handlungen überhaupt das moralische Gefühl, so wäre, da das moralische Gefühl schlechthin ganz unvertilgbar ist, und auch von dem verworfensten Böswicht als das erhabenste angesehen werden muß, gar keine pflichtwidrige Handlung möglich. Jede Handlung würde nothwendig durch einen moralischen

Fata-

Fatalismus bestimmt. Wäre das bloß sinnliche Gefühl der letzte Grund unserer Handlungen, so wäre gar keine Handlung, die einer moralischen Imputation fähig wäre, also keine weder für, noch wider das Sittengesetz möglich. Unser ganzes Handeln wäre nothwendig durch einen physischen Fatalismus bestimmt.

§. 150.

Wenn nun gleich die Resultate, welche die Religion der Freyheit, so wie sie aus dem natürlichen Geiste des Weisen aus Nazareth kam, und die Philosophie der Freyheit, so wie sie aus dem philosophischen Geiste des ersten Selbstdenkers kam, aufstellt — ganz dieselben sind, so hat doch zwischen jener, und dieser der wichtige Unterschied statt, daß sich die erste im Besitz der Freyheit fühlet, ohne zu wissen, wie sie zu diesem Besitzstand gekommen ist, die letztere aber den Ursprung desselben bestimmt kennt. Jene fühlet sich bloß frey, ehe sie ihre Freyheit erkennet; ihr erscheint das Gefühl als absolut, ohne daß sie den Grund dieser Erscheinung kennet. Diese bleibt nicht bey dem bloßen Gefühle, und einer darauf gebauten Erkenntniß stehen, sondern erhebt sich ver-

mittelst des Gefühles auf einen Standpunct, wo sie selbst das Gefühl zu ihren Füßen liegen sieht, wo sie sich erkennet, wie sie ursprünglich und unabhängig von allem Gefühle, selbst dem moralischen, ist, und von der höchsten Stufe dieser reinen Selbstkenntniß herabsteigt, sich mit dem Gefühle innigst verbindet, sich selbst zum Gefühle macht, und als absolutes Gefühl mit Einsicht bestimmt, statt daß es zuvor nur als absolut erschien. Das moralische Gefühl, das nach der Ansicht des gemeinen Bewußtseyns bloße Thatsache ist, muß nach der Philosophie der Freyheit absolute Thathandlung, ja nichts, als Handeln werden. Jene ist in Gefahr, durch die unvermeidlichen Einflüsse des bloß sinnlichen Gefühles verunreinigt, und durch die eben so unvermeidliche Klügeley des Verstandes (der theoretischen Vernunft) angegriffen, und durch Darlegung offenbarer Widersprüche ganz zu Boden geschlagen zu werden. Denn es ist der theoretischen Vernunft, die nur die Sinnenwelt kennt, nichts leichter, als in der Idee des Uebersinnlichen, welche die Religion der Freyheit nur nach den Formen des Verstandes aufstellt, um dem gemeinen Menschenverstande verständlich zu werden, nichts als Widersprüche zu finden, und

diese

diese mit einer über allen Zweifel erhabenen Evidenz zu zeigen, wenn sie jene Idee von dieser schwachen Seite (die aber nur eine Täuschung, obwohl eine nothwendige Täuschung des Verstandes ist) angreifen will; so wie sie selbst nichts, als Widersprüche hinein trägt, wenn es ihr einfällt, jene Idee nach ihrem betrüglichen Maaßstabe bestimmen und vertheidigen zu wollen. Denn das Uebersinnliche hat mit dem Sinnlichen, wodurch einzig der Gesichtskreis der theoretischen Vernunft beschränkt ist, gar nichts gemein. Wenn also diese es wagt, ihre nur auf dem Gebiete des Sinnlichen gültigen Gesetze auf dem Boden des schlechthin Uebersinnlichen geltend zu machen, so können nichts, als absolute Widersprüche herauskommen, die theoretische Vernunft mag angreifen, oder vertheidigen. Jede bisherige Religionstheorie muß nach der Idee des Absoluten berichtigt werden; sonst ist Atheismus unvermeidlich.

§. 151.

Ueber diese beyden Arten der Gefahr von Seiten des sinnlichen Gefühls sowohl, als des Verstandes ist die Philosophie der Freyheit für immer erhaben, und in der dem bestimmten Gefühle und

Verstan-

Verstande unzugänglichen, und auf keine Art angreifbaren Festung der absoluten, sich selbst mit untrüglicher Wahrheit erkennenden Freyheit für die ganze Ewigkeit sicher. Sie giebt der theoretischen Vernunft zu, daß sie, nach dem einzig möglichen Gesichtspunkte derselben, nichts, als Widersprüche behaupte; ja daß sie ihr Werk mit einem Widerspruche anfange, und mit einem Widerspruche endige. Denn es kann doch in den Augen der theoretische Vernunft keine größere Thorheit erdacht werden, als die Behauptung, daß das, was ursprünglich nicht ist, und seinem wesentlichen Charakter nie seyn kann, der Grund alles Seyns sey; daß ferner der höchste Zweck aller beschränkten Vernunft Etwas sey, das kein Etwas seyn könne, daß absolute Seligkeit als die Vernichtung des Ich angesehn werden müsse, daß ausser dem Ich und Nicht-Ich etwas als wirklich angenommen werden müsse, dem alle Prädicate der Wirklichkeit schlechthin abzusprechen seyen (die Gottheit, durch deren absolut nothwendige Idee, der folglich Realität zugeschrieben werden muß, das ganze Vernunftsystem geschlossen wird). Diese, und andere dergleichen scheinbare Widersprüche, die auf dem höchsten Standpuncte vor dem alles beleuchtenden

Son-

Sonnenlichte der sich selbst erkennenden ursprünglichen Vernunft wie leichter Nebel verschwinden, giebt die Philosophie der Freyheit der theoretischen Vernunft zu; aber sie giebt auch zugleich den Grund an, warum die Grundsätze und Aussprüche der ursprünglichen Vernunft in den Augen der theoretischen Vernunft als Widersprüche erscheinen müsse, ob sie es gleich an sich nicht sind. Dieser Grund ist folgender. Die Philosophie der Freyheit sucht den absoluten Grund aller Erfahrung auf. Da nun der Grund nothwendig ausser dem Begründeten liegt, so muß sie über alle Erfahrung hinausgehen, und sich die Frage zur Beantwortung vorlegen: Wie ist Erfahrung, oder, da das bestimmte Bewußtseyn der ganze Innbegriff aller Erfahrung ist, wie ist Bewußtseyn überhaupt möglich? Sie muß das ursprüngliche Bewußtseyn, auf welches sich dann im Fortgange des Bewußtseyns jedes bestimmte Bewußtseyn beziehet, und wie an einen festen Punkt, anknüpft, ohne alle Rücksicht auf irgend ein bestimmtes Bewußtseyn (auf Erfahrung) durch absolute Freyheit selbst construiren, und gleichsam erschaffen, um dann zu sehen, ob sich daraus jedes mögliche bestimmte Bewußtseyn erklären lasse, oder nicht. Läßt sich jedes bestimmte

Bewußtseyn daraus erklären, so ist das Problem, wie Erfahrung, oder jedes bestimmte Bewußtseyn möglich sey, gelöset, der absolute Grund alles dessen, was ist, ist gefunden. Also, um das bestimmte Bewußtseyn zu erklären, muß ein absolutes Bewußtseyn frey construirt werden. Wie ist das möglich? Diese Frage weiset nicht auf irgend einen Grund, sondern bloß auf die Bedingungen hin, unter welchen die Construction des absoluten Bemußtseyns möglich seyn soll. Denn es ist baarer Unsinn, den Grund des Absoluten, das keinen Grund ausser sich haben kann, sondern sein eigner Grund ist, aufsuchen wollen. Die erste Bedingung in Absicht auf das Absolute, das gesucht wird, ist die, daß es bestimmt werden müsse. Denn es soll aus ihm die ganze Erfahrung ihrem wesentlichen Charakter nach deducirt werden. Aber aus einem schlechthin und durchaus Unbestimmten läßt sich gar nichts deduciren. Das Absolute soll bestimmt werden, heißt, es soll gedacht werden als ein bestimmtes Etwas, woraus jedes mögliche bestimmte und bestimmbare Etwas sich auf eine vollkommen befriedigende Art erklären lasse, und wovon jedes andere Etwas unterschieden werden solle. Es muß also gedacht werden, was

es an sich ist. Aber dieß ist nicht möglich, wenn ihm nicht etwas entgegengesetzt wird. Dieß ist die zweyte Bedingung in Absicht auf das Absolute, das gesucht werden soll. Es ist ihm aber nichts entgegengesetzt, als das schon Bestimmte. Das schon bestimmte ist einzig und allein die Erfahrung, deren Grund aufgesucht werden soll, und welcher Grund nur das Absolute seyn kann. Die Grundlage aller Erfahrung auf dem Standpunkte der Erfahrung ist nichts, als ein Seyn. Jedem Gegenstande der Erfahrung kommt, selbst nach dem Zeugnisse des empirischen Bewußtseyns, ein Seyn zu. Also das Seyn ist der sinnliche Grund jeder Erfahrung, als solcher. Aber es soll die ganze Erfahrung, also auch der sinnliche Grund derselben durch etwas begründet werden, das ganz ausser der Erfahrung liegt, weil der Grund immer ausser dem Begründeten liegen muß. Wird dieses Etwas, als der absolute Grund der ganzen Erfahrung, ebenfalls als ein Seyn bestimmt, so wird gar nichts begründet. Denn das Wesen der Erfahrung besteht ja in einem Seyn, und davon soll der Grund gesucht werden. Das Etwas also, wodurch die ganze Erfahrung begründet werden soll, muß als das absolute Gegentheil des Seyns bestimmt

stimmt werden. Auſſer dem Seyn iſt nichts denkbar, als ein Handeln. Alſo der abſolute Grund der Erfahrung iſt an ſich nichts, als ein bloßes Handeln.

Aber der abſolute Grund ſoll ſelbſt beſtimmt werden, und zwar nicht durch etwas auſſer ihm (ſonſt hörte er auf abſolut zu ſeyn) ſondern durch ſich ſelbſt. Alſo das bloße Handeln ſoll ſich ſelbſt beſtimmen. Es kann dieß nicht geſchehen ohne Gegenſatz. Es iſt ihm aber nichts entgegengeſetzt, als ein Seyn. Alſo muß es ſich dadurch beſtimmen, daß es ſich dem Seyn entgegenſetzt. Nur in dieſer Gegenſetzung wird es ſich ſeiner ſelbſt, als eines bloßen Handelns, bewußt, und unterſcheidet ſich als ſolches von dem bloßen Seyn; und beſtimmt ſich, daß es an ſich etwas anderes ſey, als ein bloßes Seyn. Aber eben dadurch macht es ſich ſelbſt nothwendig zu einem Seyn; es wird Selbſtbewußtſeyn, Ich, alſo ein beſtimmtes Etwas, das zwar dem Seyn entgegengeſetzt, aber doch darinn gleich iſt, daß es ein beſtimmtes Etwas iſt, wie jedes Seyn. Das bloße Handeln (die rein praktiſche Vernunft) ſtimmt ſich ſelbſt nothwendig zu einem Seyn (zur theoretiſchen

Ver-

Vernunft, zum bloßen Verstande, der nur das gegebene Seyn auffassen, aber keines hervorbringen kann) herab, wenn es sich in der Selbstanschauung bestimmt. Aber ist denn das Seyn der ursprüngliche Charakter der Vernunft? Folgt denn daraus, daß, weil sich die Vernunft nothwendig als ein Seyn erscheint, sobald sie sich denkt (und das muß sie; weil sie ohne Selbstbewußtseyn nichts ist) sie auch an sich, ihrem ursprünglichen Charakter nach, nichts, als ein Seyn sey? Ist also die philosophirende Vernunft, wenn sie bloß von der theoretischen (seyenden) Vernunft ausgeht, und dadurch den Grund alles Seyns bestimmen will, nicht mit einem radicalen Irrthum befangen, und mit unheilbarer Blindheit geschlagen? Wo liegt denn nun der Widerspruch, in der Behauptung, daß das, was ursprünglich nicht ist, der Grund alles Seyns seyn müsse, oder in der entgegengesetzten? — Aber wer kann denn das Absolute so denken, wie hier gefodert wird? — Wer heißt euch denn, ihr geistlosen Substanzmänner, das Absolute als ein Denkbares zu denken? Unsere Foderung ist bloß, daß es allen Gesetzen des Denkens zuwider, als etwas an sich schlechthin Undenkbares gedacht werden soll. Nur so ist die

natürliche Täuschung der theoretischen Vernunft aufzudecken, und zu vermeiden. Das Seyn ist nur die sinnliche Ansicht der Vernunft; das Handeln ist ihr ursprünglicher Charakter. Die theoretische Vernunft ist nur der täuschende Widerschein der ursprünglichen Vernunft; jene muß also durch diese berichtigt werden, nicht aber umgekehrt. Nur so kann die Vernunft mit sich selbst ganz harmonisch werden, wenn die theoretische bis zur rein praktischen gesteigert wird. Nur so wird die Vernunft verständig, und der Verstand vernünftig, d. h. Vernunft und Verstand wird absolut Eins.

§. 152.

Eben so wenig hat ein Widerspruch statt in Absicht auf die Behauptung, daß dem schlechthin übersinnlichen Princip (der Gottheit, durch welche nothwendige Idee das ganze Vernunftsystem geschlossen wird) alle Prädikate der Wirklichkeit schlechterdings abgesprochen werden müssen, und dennoch als absolut wirklich zu setzen sey. Das Wirkliche ist entweder Ich, oder Nicht-Ich. Jenes Princip soll aber weder das Erste, noch das Zweyte seyn. Nicht das Erste, weil das wirkliche Ich nothwendig beschränkt ist. Seine Absolut-

lutheit besteht blos darinn, daß es seine Schranken selbst bestimmen kann. Noch viel weniger das Zweyte; weil dieses tief unter dem Ich steht, und jede Bestimmung nur durch dasselbe erhalten kann. Das schlechthin übersinnliche Princip ist also über jede denkbare Wirklichkeit erhaben. Und dennoch fodert die rein praktische Vernunft, als letzte und höchste Bedingnng ihrer Möglichkeit, absolut, daß diese Idee Realität haben soll. Es kann ihr daher nur eine undenkbare, nach der Ansicht der theoretischen Vernunft, die sich noch nicht bis zur rein praktischen erhoben hat, völlig widersprechende Wirklichkeit zugeschrieben werden. Dieß ist der undenkbare Gedanke einer absoluten Wirklichkeit. So fängt die wahre Philosophie in den Augen der bloß theoretischen Vernunft ihr Werk von einem Widerspruche an, und vollendet es mit einem Widerspruche. Die theoretische Vernunft muß sich aber dahin bescheiden, daß sie nicht die ursprüngliche Vernunft ist, und daß sie folglich die Ausspruche, und Foderungen derselben nicht nach ihren Gesetzen richten kann. Ihre Gesetze sind nur Erscheinungen, die folglich nur in dem Lande der Erscheinungen, keinesweges aber auf dem Gebiete des Uebersinnliche gelten. Nach dieser Einsicht muß

sie selbst bekennen, daß aller Widerspruch aufhöre, und daß nur dann nichts, als wahrer Widerspruch eintrete, wenn sie ohne vollkommene Selbstkenntniß ihre Gesetze auf das Uebersinnliche übertragen will. Durch die undenkbare Realität der Idee der Gottheit kann nur einzig und allein der Natur, als solcher, die Absolutheit der physischen Kraft entrissen werden; sie wird dem übersinnlichen Prinzip unterworfen. Nun ist dem Ich nichts mehr eigentlich entgegengesetzt. Alles ist Harmonie.

Verbesserungen.

Seite		Zeile		statt		lies	
—	XIV.	—	11.	der	—	—	des.
—	27.	—	12.	diesen	—	—	diesem.
—	36.	—	16.	den	—	—	der.
—	59.	—	12.	vorgänglichen	—	—	vergänglichen.
—	86.	—	22.	der	—	—	des.
—	70.	—	19.	schäfer	—	—	schärfer.
—	71.	—	16.	bist	—	—	ist.
—	112.	—	13.	Handels	—	—	Handelns.
—	170.	—	1.	nicht	—	—	nichts.
—	215.	—	11.	demselben	—	—	denselben.
—	137.	—	21.	Es	—	—	Er.
—	172.	—	4.	philosophie	—	—	philosophire.
—	172.	—	8.	In	—	—	Ja.
—	245.	—	18.	jo	—	—	so.
—	246.	—	2.	seinen	—	—	seiner.
—	297.	—	2.	einen	—	—	einer.
—	297.	—	12.	im	—	—	ein.
—	298.	—	11.	absolutes		—	abgeleitetes.
—	305.	—	19.	jeden	—	—	jede.
—	334.	—	5.	die	—	—	dir.

Jena, gedruckt bey Prager und Comp.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schad, Johann Baptist,

Geist der Philosophie unserer Zeit

Jena 1800

Coburg, Landesbibliothek -- B III 10
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916844-6